المُغني

في

أبواب التوحيد والعدل

للقاضي عبد الجبار

أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الأسدآبادي

المتوفى ٤١٥هـ

دراسة وتحقيق

الدكتور خضر محمد نبها

المجلد الثاني

٦

القسمان الأول والثاني

التعديل والتجوير - الإرادة

منشورات
محمد علي بيضون
دار الكتب العلمية
DKI
بيروت - لبنان

http://www.al-ilmiyah.com info@al-ilmiyah.com sales@al-ilmiyah com baydoun@al-ilmiyah.com

الكتاب : المغني في أبواب التوحيد والعدل

Title : Al-Muğni fi Abwâb AL-Tawhid wa al-ʿAdl

التصنيف : علم كلام

Classification: Theology

المؤلف : القاضي عبد الجبار

Author : Al-Qadi Abd Al-Jabbar

المحقق : الدكتور محمد خضر نبها

Editor : Dr.Mohammed Khodor Nabha

الناشر : دار الكتــب العلميــة - بيــروت

Publisher: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah - Beirut

Pages : 5680 عدد الصفحات: 5680

Size : 17*24 cm قياس الصفحات: 17*24 cm

Year : 2012 A.D. -1433 H. سنة الطباعة : 2012 م - 1433 هـ

Printed in : Lebanon بلد الطباعة : لبنـــان

Edition : 1st الطبعة : الأولى

DKI Dar Al-Kotob Al-ilmiyah

Est. by Mohamad Ali Baydoun

1871 Beirut - Lebanon

Aramoun, al-Quebbah, Dar Al-Kotob Al-ilmiyah Bldg.
Tel : +961 5 804 810/11/12
Fax: +961 5 804813
P.o.Box: 11-9424 Beirut-Lebanon,
Riyad al-Soloh Beirut 1107 2290

عرمون، القبة، مبنى دار الكتب العلمية
هاتف: ٨٠٤٨١٠/١١/١٢ ٥ ٩٦١+
فاكس: ٨٠٤٨١٣ ٥ ٩٦١+
ص.ب: ١١-٩٤٢٤ بيروت-لبنان
رياض الصلح-بيروت ١١٠٧٢٢٩٠

ISBN 978-2-7451-5773-7
ISBN 2-7451-5773-6

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

مقدّمة التحقيق

بتوفيقٍ من الله تعالى وتسديده، نشرتُ منذ سنوات «موسوعة تفاسير المعتزلة»، في ستة أجزاء[1]. وحين العمل على هذه الموسوعة لفت انتباهي القاضي عبد الجبَّار المعتزلي (ت ٤١٥ هـ)، لِما يمثّله من خلاصة مدرسية للكلام الاعتزالي.

وفي هذه الحالة من التأمّل والانتباه، عَرَضَ عليَّ صديقي العزيز الحاجّ محمد علي بيضون، نشر موسوعة القاضي عبد الجبّار الكلامية والموسومة باسم «المغني في أبواب التوحيد والعدل»، وشَرَطَ أن يكون نشرها بمنهجية علمية، ليستفيد منها الباحث والقارىء معًا، لأنه من المعلوم أن كتاب «المغني» صدر منذ ستّينيات القرن الماضي في مصر، بعناية المرحوم الدكتور طٰه حسين، وكانت نشرةً ضابطةً فقط للنص الأصلي، دون الالتفات إلى الأمور البحثية الأخرى، فكان كتاب «المغني» كمخزن كبير يحتوي على الكثير من المقتنيات الثمينة دون معرفتنا بها، وبجرأة أقول: إن نشرتنا هذه أخرجت كنوز «المغني» على الملأ بعد فقدان طويل لها، لأننا سنجد الآراء العديدة لرجال عصر القاضي وممَّن سبقوه من الفِرَق المتعددة، وتحديدًا آراء شيخه أبي هاشم الجبّائي (ت ٣٢٣ هـ) الذي أكثَرَ القاضي عنه النقل، وتمثّل هذه النقولات تبيانًا دقيقًا لآرائه، وقد تشكّل مدخلًا هامًّا لإعادة بناء كتبه المفقودة.

إضافة إلى ذلك، عثرنا في هذه الموسوعة على العشرات من المصادر التي نقل عنها القاضي، وهي اليوم مفقودة ولم تصل إلينا، ومن هنا، أهمية

(١) صدرت عن دار الكتب العلمية، لبنان، ط ١، سنة ٢٠٠٧ م.

نشرتنا هذه والتي تمتاز عن نشرة القاهرة الأُم، بالكشف عن الكنوز المخبوءة في هذه الموسوعة، وإظهارها للباحث بشكل مبسط، مع إضافات منهجية وعلمية.

فلذلك، كان العمل على هذه الموسوعة يقوم على الخطوات الآتية:

١ ـ ضبطنا النص كما هو في نشرة القاهرة، ولم نستفِد من مخطوطات «المغني»، لأن الناشر لها مما يُشهَد له بالدقة، والمنهجية التحقيقية، والأمانة العلمية، فلذلك اكتفينا بنشرته الأولى لهذا النص.

٢ ـ وضعنا عناوين للموضوعات التي عالجها القاضي، وهي بمثابة «مفاتيح» لأفكاره، وجعلنا هذه العناوين ضمن معكوفتين هكذا [ ].

٣ ـ أعطينا أرقامًا وعناوين للفصول والأبواب، ووضعنا كل زيادة منّا بين معكوفتين.

٤ ـ شرحنا المصطلحات الكلامية، والفلسفية، والفقهية، والأعلام، والفِرَق، والمذاهب، والبلدان في كل جزء.

٥ ـ وضعنا جزءًا مخصَّصًا للفهارس في آخر هذه الموسوعة، ويشمل فهارس الأعلام، والفِرَق، والمذاهب، والبلدان، والآيات، والأحاديث، والمصادر الواردة في المتن والمصطلحات الكلامية والفلسفية، وهو في الواقع كشّاف سهل لكنوز «المغني».

٦ ـ قمنا بدراسة مقتضبة عن محتوى كل جزء من هذه الموسوعة، وكررنا في كل جزء (هذه المقدمة)، إضافة إلى (المدخل العامّ) الذي عالجنا فيه سيرة القاضي، وكتاب «المغني»، وموقعه من تراث المعتزلة، وغيرها من العموميات الفكرية المتعلقة بموضوعنا.

٧ ـ يصدر لاحقًا، إن شاء الله تعالى، كتابٌ خاصٌّ بمصادر القاضي الواردة في «المغني»، والتي هي في الأعمّ الأغلب مفقودة ولم تصل إلينا، وهذا الكتاب هو عبارة عن النصوص التي نقلها القاضي من هذه المصادر المفقودة، وهي مرتبة كأننا نُعيد بناء النص الأصلي المفقود.

وفي الختام، نحمده تعالى على ما أنعم ووفّق، والشكر موصول للأخ العزيز الحاجّ محمد علي بيضون على نشره هذا السِّفر الكبير، وأتوجه بالحب والتقدير لكل مَن ساعدني في هذا العمل، وإن نسيت فلن أنسى أن أخصّ بالشكر والامتنان الأخ العزيز أحمد شمس الدين والأخ العزيز بلال اللقِّيس على كل ما قدَّماه من مساعدة، وعناية، واهتمام.

والحمد لله ربّ العالمين

خضر محمد نبها

بعلبك ٣٠/٨/ ٢٠١٠

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

القاضي عبد الجبَّار وكتابه «المغني»

أ ـ سيرته:

هو عبد الجبَّار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبد الله الهمداني الأسدآبادي، المكنَّى بأبي الحسن. تلقِّبه المعتزلة «قاضي القضاة»، ولا يطلقون هذا اللقب على سواه، ولا يعنون به عند الإطلاق غيره(١). لا نعرف تاريخ ميلاده على وجه التحديد، بل نعرف أنه توفي سنة (٤١٥ هـ) بعدما جاوز التسعين، مما يرجِّح ميلاده بين سنة ٣٢٠ و٣٢٤ للهجرة(٢).

وُلِد بهمدان من أعمال فارس(٣)، وكان أبوه حلَّاجًا، وهو من سواد همدان(٤). وأخذ الحديث عن أبي الحسن بن سلمة القطان (ت ٣٤٥ هـ)، وعبد الرحمٰن بن حمدان الجلاب (ت٣٤٢ هـ)، وعبد الله بن جعفر بن فارس (ت ٣٤٦ هـ)، والزبير بن عبد الواحد الأسدآبادي(٥) (ت ٣٤٧ هـ). وحدَّث القاضي في بغداد لمّا أتاها(٦).

---

(١) السبكي: طبقات الشافعية ٣/ ٢٢٠.

(٢) ابن الأثير: تاريخ الكامل ١٣٨/٩ (طبعة القاهرة).

(٣) وقع الأستاذ مصطفى السَّقَّا، محقِّق الجزء الرابع عشر من المغني (طبعة القاهرة)، بخطأ عجيب، عندما نسب القاضي إلى قبيلة همدان اليمنية، وبنى على هذه النسبة عروبة القاضي. وطبعًا هذا الكلام يُجانِب الصواب، لأن نسبة الهمداني الواردة في ترجمة القاضي، إنما هي تعود إلى مدينة همدان من بلاد الرّيّ جنوب بحر الخزر (قزوين) في إيران اليوم. وليست إلى قبيلة همدان العربية. المغني ١٤/ مقدمة المحقِّق (طبعة القاهرة).

(٤) ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان ٣/ ٤٧٢.

(٥) السُّبكي: طبقات الشافعية الكبرى ٣/ ٢٢٠. (طبعة القاهرة).

(٦) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ١١/ ١١٣.

وتشير المراجع إلى أنه كان في أول أمره يذهب في الأصول مذهب الأشعرية، وفي الفروع مذهب الشافعي[١]. ولكنه مع وروده البصرة تطلَّعت نفسه إلى دراسة مذهب المعتزلة، «فحضر مجلس العلماء، ونظر وناظَرَ، فعرف الحق وانقاد له»، على حدّ تعبير ابن المرتضى[٢]، أي أنه ترك الأشعرية واعتنق الاعتزال، بعكس ما فعله الأشعري (ت ٣٢٠ هـ) قبل نصف قرن[٣].

فأخذ القاضي الاعتزال عن شيخه أبي إسحٰق بن عباس البصري، تلميذ أبي هاشم عبد السلام بن محمد الجبّائي.

ثم رحل القاضي عبد الجبار عن البصرة إلى بغداد، ليلقى شيخه الثاني في الاعتزال، أبا عبد الله الحسين بن علي البصري المقيم ببغداد، والمتوفَّى بها سنة ٣٦٠ هـ. وقد أقام القاضي عنده مدة مديدة، حتى فاق الأقران، وخرج فريد دهره، كما قال ابن المرتضى في المنية والأمل. ولم يذكر أن له شيوخًا آخرين غير هذين الرجلين من مشايخ المعتزلة.

ولمّا بلغ العقد الرابع من عمره (بعد سنة ٣٦٠ هـ)، ورسخت قدمه في الاعتزال، استدعاه الصاحب بن عبَّاد[٤] (ت ٣٨٥ هـ)، المعروف بسعة علمه وتعاطفه مع المعتزلة، إلى الرّيّ حيث أُوكل إليه تدريس الشريعة والكلام المعتزلي، ثم ولَّاه منصب قاضي القضاة[٥]. «وكان الصَّاحب يقول فيه: هو أفضل أهل الأرض؛ ومرة يقول: هو أعلم أهل الأرض»[٦].

---

(١) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٦٧؛ ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان ٣/ ٤٧٢؛ تاريخ بغداد ١١/ ١١٨.

(٢) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٦٦.

(٣) من المعروف أن أبا الحسن الأشعري، مؤسّس المذهب الأشعري، كان معتزليًا، وربيب الجبّائي، لأن الأخير كان زوج أمه. ولكن، بعد أربعين سنة من الاعتزال، ترك الأشعري مذهبه، وروَّج لمذهبه الجديد، أي الأشعرية، حتى غدَت اليوم المذهب العقائدي الأساس لأكثر مذاهب أهل السُنّة الفقهية.

(٤) تعرَّف الصاحب بن عبّاد على القاضي عن طريق ابن عيّاش، الذي تتلمذ على يديه القاضي في الاعتزال. كما ذكرنا في سيرته.

(٥) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٦٦ و٦٧.

(٦) م.ن.

وإذا استثنينا مَيل الصاحب بن عبَّاد إلى الاعتزال، فقد يكون من الصعب أن نقف على ما حدا به إلى استدعاء القاضي عبد الجبار، فالمعروف عن مزاجية الصّاحب وحِدَّة طبعه وتقلّبه، يرجح أنه كان يفضّل الاستعانة بأدوات طيِّعة تجد نفعها في كظم غيظها، ومُلاينة وليّ نِعمتها. ولئن لم يستسغ القاضي دالَّة الصاحب عليه، كما يظهر من رفضه الترحّم عليه بعد وفاته، لعدم صحة توبته، فإن مواقف القاضي العملية لم تكن دائمًا تعكس مواقفه الفكرية، كما يتبيَّن من إثرائه الثَّراء العريض بعد تولِّيه القضاء[١].

ولكن، لم يطل بالقاضي عبد الجبار الحال في مقام الثَّراء، إذ لم يلبث أن أفَل نجمه بعد وفاة الصاحب بن عبّاد. فقد عزله فخر الدولة البويهي من منصبه، وصادر أمواله في جملة ما صادر من أموال الوزير.

ب ـ مؤلَّفاته:

خلف القاضي التصانيف الكثيرة حتى أربَت على أربعمائة ألف ورقة[٢]. وتنوَّعت مصنَّفاته في الكلام، والأمالي، والشروح، والنقض، والجوابات، والخلاف، والمواعظ، حتى قال ابن المرتضى، نقلًا عن الحاكم الجشمي: «إن حصر مصنّفات القاضي كالمتعذّر»[٣].

١ ـ في علوم القرآن والتفسير[٤]:

الأدلة في علوم القرآن ـ بيان المتشابه في علوم القرآن ـ بيان المتشابه في القرآن ـ التفسير الكبير[٥] ـ التفسير المحيط (ويبدو أن الزمخشري المفسّر المعتزلي قد أفاد من تفسير القاضي عبد الجبار) ـ تنزيه القرآن عن المطاعن[٦].

---

(١) حسني زينة: العقل عند المعتزلة، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط ٢، سنة ١٩٨٠، ص ١٥٢.

(٢) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٦٧.

(٣) م.ن. ص ١١٣؛ ويمكن الرجوع لمعرفة ما هو مخطوط من مؤلفات القاضي وأماكن المخطوطات، إلى كتاب د. عبد الرحمٰن بدوي: مذاهب الإسلاميين ١/ ٣٨٥ ـ ٣٩١. وأيضًا كتاب د. عبد الكريم عثمان عن القاضي عبد الجبار، وغيرها.

(٤) نقلًا عن ابن المرتضى في طبقات المعتزلة ص ١١٣.

(٥) قمنا بإعادة بنائه، ونشر ضمن موسوعة تفاسير المعتزلة، دار الكتب العلمية، لبنان.

(٦) قمنا بنشره منذ مدة، مع دراسة تحليلية وفهارس علمية.

٢ ـ في الحديث:

الأمالي في الحديث (أو نظم الفوائد وتقريب المراد للرائد) ـ تثبيت دلائل نبوّة سيِّدنا محمد (وقد نشر في جزئين تحت عنوان تثبيت دلائل النبوَّة).

٣ ـ في أصول الفقه:

الاختلاف في أصول الفقه[١] ـ العمد[٢] ـ شرح العمد ـ النهاية[٣].

وقد استند كثير ممَّن خلفه من علماء أصول الفقه ـ حتى من غير المعتزلة ـ كالجويني والرازي على كتبه، وقد شرح كتابه العمد تلميذه أبو الحسين البصري.

٤ ـ في علم الكلام:

أ ـ مؤلَّفات: كتاب الدواعي والصوارف ـ كتاب الخلاف والوفاق ـ كتاب الخاطر ـ كتاب الاعتماد ـ كتاب المنع والتمانع ـ كتاب ما يجوز فيه التزايد وما لا يجوز.

ب ـ أمالي: المغني (هو هذا الكتاب الذي نعمل على نشره) ـ الفعل والفاعل ـ كتاب المبسوط ـ كتاب المحيط (نُشِر) ـ كتاب الحكمة والحكيم ـ شرح الأصول الخمسة (نُشِر).

ج ـ شروح: شرح الجامعين[٤] ـ شرح الأصول ـ شرح المقالات[٥] ـ شرح الأعراض.

د ـ في نقض كتب المخالفين: نقض اللمع ـ نقض الإمامة.

---

(١) ذكره القاضي في المغني ١٢/ ١٢٥.

(٢) ذكره القاضي في المغني ١٦/ ٩٥ و٣٥٦ وأيضًا: ١٧/ ٨٤ و٩٢ و١٥١، ١٥٢ و٢١٨ و٢٧٣ و٣١٢ و٣١٤ و٣٢٠ و٣٣٧ و٣٥٤.

(٣) ذكره القاضي في المغني بعنوان (النهاية في أصول الفقه) ١٧/ ١٠٢ و٣٢٧ (النهاية) وأيضًا ٥/ ١٦٥.

(٤) ذكره القاضي في المغني بعنوان (شرح الجامع الصغير)، ٤/ ٣٣٩.

(٥) ذكره القاضي في المغني ١٦/ ٣٨٣.

هـ ـ أجوابة على مسائل وردت إليه من آفاق العالم الإسلامي: الرازيات (نسبة إلى مسائل وردت إليه من الري) ـ العسكريات (من بلدة العسكر) ـ القاشانيات ـ الخوارزميات ـ الكوفيات ـ المصريات.

و ـ في الطبقات: طبقات المعتزلة وهي أساس كتاب طبقات المعتزلة لابن المرتضى (الكتابان منشوران)، ثم كتب في موضوعات متفرقة مثل رسالة في الكيمياء، ونصيحة المتفقه.

هذا، وتُعدّ كتب القاضي أدق وأوفى مصدر عن فكر المعتزلة وآراء رجالهم.

والملفت، وأثناء العمل على كتاب «المغني» هذا، عثرنا على بعض المصنَّفات التي نسبها القاضي لنفسه، وهي لم تَرِد في كلام ابن المرتضى، منها: «كتاب ما يبقى وما لا يبقى»[١]، وكتاب «في بعض اللّمع»[٢]، و«كتاب شرح المقالات»[٣]، و«كتاب التوبة»[٤]. وقد أوردنا في جزء الفهارس من هذا العمل، قائمة بأسماء مصنَّفات القاضي التي صرّح بأنها من تصانيفه.

ومهما يكن، فلم يبقَ من تراث القاضي الضخم إلّا الكتب الآتية:

١ ـ تنزيه القرآن عن المطاعن[٥]. (طُبع).

٢ ـ شرح الأصول الخمسة. (طُبع).

٣ ـ متشابه القرآن. (طُبع).

٤ ـ المحيط في التكليف[٦]. (طُبع).

٥ ـ تثبيت دلائل نبوّة سيّدنا محمد. (طُبع).

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل، ١١/ ٤٤٤.

(٢) م.ن. ١١/ ٤٥٤. (٣) م.ن. ١٦/ ٣٩٥.

(٤) م.ن. ١٧/ ٣٣٧.

(٥) وقمنا بنشرها منذ مدة، مع دراسة وفهرست علمية، صدر عن دار الكتب العلمية.

(٦) يذكر ابن المرتضى في «المنية والأمل» ص ٧١، أن هذا الكتاب من تأليف ابن متوية. ويسمّيه «المحيط في أصول الدين». ولعله من جمع ابن متوية.

٦ ـ رسالة في علم الكيمياء[١]. (مخطوط).

٧ ـ نظام القواعد وتقريب المراد للرائد[٢]. (مخطوط).

٨ ـ مسألة في الغيب[٣]. (مخطوط).

٩ ـ المغني في أبواب التوحيد والعدل. (هذا الكتاب الذي بين أيدينا).

ج ـ تلامذته:

أما تلاميذه، فيؤلِّفون الطبقة الثانية عشرة والأخيرة من طبقات المعتزلة بحسب تقسيم أحمد بن يحيىٰ المرتضى في كتابه: المنية والأمل. وعدَّ ابن المرتضى أحد عشر اسمًا من تلامذة القاضي وهم:

١ ـ **أبو رشيد سعيد بن محمد النيسابوري،** وكان بغدادي المذهب، فاختلف إلى القاضي فدرس عليه، وقبل عنه أحسن قبول وصار من أصحابه، وإليه انتهت الرياسة بعد قاضي القضاة، انتقل إلى الرّيّ وتوفي فيها.

وله تصانيف جيِّدة فمنها: ديوان الأصول وابتدأ فيه بالجواهر والأعراض. ثم بالتوحيد والعدل فاعتُرض في ذلك فجعل نسخة أخرى قدَّم فيها الجليّ، وكان القاضي يخاطبه بالشيخ ولا يخاطب به غيره، وله إليه مسائل كثيرة أجاب عنها، قال الحاكم: وسمعت الشيخ الإمام أبا محمد عبد الله بن الحسين قال: كان له حلقة في نيسابور قبل خروجه إلى الرّيّ يجتمع بها المتكلِّمون، قال: وسمعت غير واحد من مشايخنا يقول: إن قاضي القضاة سُئِل أن يصنّف كتابًا في فتاوى الكلام يقرأ ويعلّق كما هو في الفقه وكان مشغولًا بغيره من التصانيف، فأحال على أبي رشيد فصنّف كتاب ديوان الأصول[٤].

٢ ـ **أبو محمد عبد الله بن سعيد اللبّاد،** أخذ عن القاضي، وكان خليفته في الدرس وبقي بعده، وله كتب كثيرة حسنة منها: كتاب النكت، أحسنُ كتاب[٥].

---

(١) ذكره بروكلمان. انظر مجلة Mélanges 4، العدد الرابع.

(٢) م.ن. (٣) م.ن.

(٤) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١١٦.

(٥) م.ن.

٣ ـ الشريف المرتضى أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي، أخذ من قاضي القضاة عند انصرافه من الحجّ وعن النصيبيني والمرزباني، وهو إماميٌّ، وشُهرة علمه تُغني عن التكثير في أخباره(١).

٤ ـ أبو القاسم البستي إسماعيل بن أحمد، أخذ عن القاضي، وله كتب جيّدة، وكان جدلًا حاذقًا ويميل إلى مذهب الزيدية، وناظر الباقلاني فقطعه لأنّ قاضي القضاة ترفّع عن مكالمته(٢).

٥ ـ أبو الفضل العبّاس بن شروين، عالم متكلِّم أديب فصيح زاهد، قيل: كان يحفظ مائة ألف بيت، وله كتب في الكلام حِسان ومواعظه تُشبه كلام الحسن، أخذ عن القاضي، ومِن أحسن مواعظه ما تمثَّل به لأحمد بن علي بن مخلد وقد نهاه أن يضيع عمره فأنشده: [من الخفيف]

ضاع عُمْرُ الشبابِ عنّي فأخشى   أنّ عمرَ المشيبِ أيضًا يَضيعُ(٣)

٦ ـ أبو محمد الخوارزمي، أخذ عن القاضي وظهر فضله في العلم(٤).

٧ ـ أبو حامد أحمد بن محمد بن إسحٰق النجَّار، قرأ على القاضي أبي نصر بن سهل، وأبي محمد الخوارزمي، وأبي الحسن الأهوازي، ثم خرج إلى الرّيّ وقرأ على قاضي القضاة(٥).

٨ ـ أبو الحسين البصري، محمد بن علي، صاحب «المعتمَد في أصول الفقه»، أخذ عن القاضي، ودرَّس ببغداد وكان جدِلًا حاذِقًا، وله كتب كثيرة منها: تصفّح الأدلة، ونقض الشافي في الإمامة، ونقض المقنع في الغيبة، وكان للبهاشمة عنه نفرة لأمرَين: أحدهما أنه دنَّس نفسه بشيء من الفلسفة وكلام الأوائل، وثانيهما ما ردّ على المشايخ في نقض أدلتهم في كتبه وذُكِر أن ذلك الاستدلال لا يصحّ، قال الحاكم: وبهذَين الأمرين لم يبارك في علمه، قلت: وهذا نوع تعصّب بل قد نفع الله بعلمه أبلغ من غيره، ألا ترى إلى كتاب

---

(١) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١١٧. (٢) م.ن.
(٣) م.ن.
(٤) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١١٨. (٥) م.ن.

المعتمد في أصول الفقه، فإنه أصل لأكثر الكتب التي صنَّفها المتأخِّرون في هذا الفن واعتمدوه، وكذلك غيره من كتب أصول الدين كالفائق.

٩ ـ ومن تلامذته الشيخ النِّحرير **محمود بن الملاحي** مصنِّف المعتمد الأكبر، وقد تابعهما خلق كثير من العلماء المتأخِّرين كالإمام يحيىٰ بن حمزة وأكثر الإماميَّة والفخر الرازي من المجبرة اعتمد على رأيه في اللطيف وغيره[١].

١٠ ـ **البخاري أبو طاهر عبد الحميد بن محمد**، أخذ عن القاضي وكان حسن القصص والوعظ والدعاء إلى الخير[٢].

١١ ـ **أبو محمد الحسن بن أحمد بن متّويه**، أخذ عن القاضي وله كتب مشهورة كالمحيط في أصول الدين والتذكرة في لطيف الكلام[٣].

د ـ موقع القاضي في الفكر الاعتزالي:

عاش القاضي في عصر نفوذ بني بويه، وكانوا مؤيِّدين للمعتزلة، إلَّا أنهم كانوا شيعة بالدرجة الأولى، وكان القاضي عبد الجبار يمثِّل الاعتزال الخالص الذي يخالف الشيعة بما في ذلك الزيدية حول مفهوم الإمامة[٤].

من هنا، يُمثِّل القاضي الحلقة الأخيرة من الاعتزال الخالص، لأن التشيّع قد تسرَّب إلى الاعتزال منذ القرن الثالث الهجري، مع فرع معتزلة بغداد، ولكنهم كانوا معتزلة في المقام الأول وبالأحرى كانوا معتزلة متشيِّعين، أما بعد القاضي فقد أصبح التلاميذ شيعة في المقام الأول أو بالأولى شيعة معتزلة. فلذلك يُعتبر التاريخ لفكر المعتزلة وأهم رجالهم ينتهي عادة بالقاضي عبد الجبار. إضافة إلى ذلك، تقع أهمية القاضي في دراسة فكر المعتزلة، لأن معلوماتنا عن المعتزلة كانت تقتبس مما كتبه عنهم الخصوم، حتى تمّ نشر

(١) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١١٩. (٢) م.ن.
(٣) م.ن.
(٤) أنكر القاضي فكرة النص الإلٰهي، وذهب إلى أن الإمامة بالاختيار، مُخالِفًا بذلك الزيدية والشيعة الإمامية. هذا ما نعنيه بالاعتزال الخالص.

كتاب الانتصار للخياط المعتزلي (ت + ٣٠٠ هـ)[١]، ولكن لم يكن هذا كافيًا، ثم كان من حُسن حظ القاضي عبد الجبار، دون سائر المعتزلة، ومن حُسْن حظ الدارسين كذلك، إن كثيرًا من مؤلَّفات القاضي قد وصلت إلينا، ومنها كتاب المغني هذا، حيث عرض القاضي فيه، وفي سائر مؤلَّفاته المطبوعة، آراء مَن تقدَّم عليه من شيوخ المعتزلة، فتغيَّرت معلوماتنا عن المعتزلة تغييرًا شاملًا[٢]، وحصلنا على صورة أقرب إلى الصحّة عن حقيقة أقوالهم في معظم موضوعات علم الكلام[٣].

هـ ـ قصة اليمن مع تراث المعتزلة:

قام المعتزلة بدور رئيسي في الحياة العقلية للحضارة الإسلامية منذ القرن الثاني إلى الخامس الهجري حتى تواروا بعد ذلك عن مسرح الفكر، وفي تبرير أُفُول نجمهم قيلت عدة تفسيرات:

١ ـ مُعاداة الدولة لهم منذ عهد المتوكّل[٤]، باستثناء فترات لقوا فيها رعاية بني بويه الشيعة.

---

(١) الاسم الكامل للكتاب هو: الانتصار والرد على ابن الروندي المُلحِد، نشره نيبرغ بالقاهرة عام ١٩٢٥ م. وتجدر الإشارة إلى أن يوسف فان اس، نشر بالمعهد الألماني ـ بيروت، نصَّين معتزليين نسبهما للناشىء الأكبر (ت ٢٩٣ هـ) وسمّاهما: (مسائل الإمامة ومقتطفات من الكتاب الأوسط في المقالات)، ولكن الأستاذ وينفرد مادلونغ رأى أن رسالة (مسائل الإمامة) هي في الغالب لجعفر بن حرب أحد مؤسِّسي مدرسة بغداد الاعتزالية، أي أنها تعود لمطالع القرن الثالث الهجري، وليس لأواخره.

(٢) أضف إلى ذلك عملنا الذي قمنا به منذ فترة، وهو إعادة بناء موسوعة تفاسير المعتزلة، الصادر بستة أجزاء عن دار الكتب العلمية، حيث أصبحنا «الآن نملك كتبًا أو أجزاء مهمة من كتب التفسير لدى المعتزلة، وما عُدنا بحاجة للتخمين أو التقدير». على حدّ تعبير د. رضوان السيد في تقديمه لهذه الموسوعة.

(٣) د. أحمد صبحي: في علم الكلام ١/ ٣٣٢ و٣٣٣ (بتصرف).

(٤) يقول الأستاذ أحمد أمين في كتابه «ظهر الإسلام» ١/ ٤٠: كان لاضطهاد المعتزلة ونصرة المحدّثين منذ عهد المتوكل أثر كبير في حياة المسلمين، منذ ذلك العهد إلى اليوم فلقد استتبع الوقوف عند النص وتضييق دائرة العقل نمطًا من التفكير يسود فيه التقليد دون الاجتهاد والوقوف عند النصوص دون التعمّق في مغازيها ومراميها، والنظر إلى الفلسفة والبحث العقلي نظر البغض والكراهة.

٢ ـ خطأ المعتزلة القاتل في استعدائهم الدولة على خصومهم (مشكلة خلق القرآن مثالًا).

٣ ـ الاستعلاء الفكري لدى المعتزلة، فما كانوا ليأبهوا برضى العامَّة أو سخطهم فيما يعلنون وما يعتنقون. فيقال: إن المعتزلة هم مَن أوعَز إلى المأمون العباسي بالنهي عن الاعتقاد بقِدَم القرآن، لأن هذه العقيدة هي عقيدة «السواد الأعظم من حشو الرعية وسَفَلَة العامَّة»[(١)].

ومهما قيل في التماس أسباب نهاية حركة الاعتزال، فإنه يجب ألَّا يغيب عن البال أن الأفكار كالأزهار لا تعيش إلَّا في جوٍّ ملائم، فكان من حُسْن حظ المعتزلة أن عاش واستمر مع حركة أشد قدرة على احتضانه، أعني بهم الزيدية.

كاد يقضى تمامًا على فكر المعتزلة لولا الزيدية. إذ أحرق العامَّة كتبهم ومصنَّفاتهم حتى كدنا نفتقد كل أثر لمعتزلي، كان تيار القضاء على تراث المعتزلة جارفًا في العراق، موطن الاعتزال، في القرنين الخامس والسادس، لولا أن تسرَّبت بعض كتب المعتزلة من العراق إلى اليمن على يدي القاضي جعفر بن أحمد بن عبد السلام[(٢)] (ت ٥٧٣ هـ)، شيخ الزيدية ومتكلِّمهم ومُحَدِّثهم في اليمن، وذلك في عهد الإمام المتوكل على الله علي بن أحمد بن سليمان المتوفَّى عام ٥٦٦ هـ، لأن خلافًا قد حدث بين فِرَق الزيدية في اليمن، الأمر الذي دعا الإمام إلى أن يبعث بداعيته إلى العراق حيث وجد

---

(١) د. أحمد صبحي: في علم الكلام ٣٤٩/١ و٣٥٠ (بتصرف).

(٢) هو جعفر بن أحمد بن عبد السلام بن إسحٰق الأبناوي التميمي، القاضي شمس الدين السناعي اليماني. والأبناوي نسبة إلى الأبناء من تميم، وهم ولد سعد بن زيد بن مناة بن تميم غير كعب وعمرو. كان من كبار علماء الزيدية، فقيهًا، متكلِّمًا، أديبًا. صنَّف كتبًا كثيرة في فنون مختلفة. منها ما هو مطبوع اليوم كشرح نكت العبادات (سُمِّي في النسخة المطبوعة: الروضة البهية في المسائل المرضية)، وكتاب خلاصة الفوائد. وبعض مصنفاته ما زال مخطوطًا. وقد أحصى له السيد أحمد الحسيني في كتابه: مؤلفات الزيدية ما يقرب من إحدى وخمسين مؤلَّفًا. راجع: مؤلَّفات الزيدية، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، إيران، ط ١، سنة ١٤١٣ هـ. وأيضًا راجع موسوعة طبقات الفقهاء، للشيخ جعفر السبحاني ٦٢/٦ و٦٣.

الزيدية فيها مُشايعين للمعتزلة، مُتابعين أصولهم تمامًا، مُقتَفين أثر أبي القاسم البلخي (ت ٣١٩ هـ) أو أبي هاشم الجبّائي (ت ٣٢٣ هـ) على وجه الخصوص، وقد تتلمذ القاضي جعفر على شيخ الزيدية بالعراق زيد بن الحسن البيهقي (ت + ٥٥١ هـ)[١]، وقد عاد القاضي جعفر إلى اليمن مُصاحِبًا معه شيخه البيهقي ليستعين به على فَضِّ خلاف فِرَق الزيدية، حاملًا معه كتب المعتزلة وبعض كتب الأمالي في الحديث كأمالي أبي طالب وأمالي السيد المرشد بالله ليحتجّ بها على المطرفية[٢] من الهادوية[٣] وكان ذلك عام ٥٥٤ هـ، ولم تعرف اليمن قبل ذلك التاريخ كتبًا للمعتزلة. ولمّا عاد البيهقي إلى العراق صحبه القاضي جعفر لإتمام القراءة على يدي تلميذ البيهقي القاضي أبي الحسن أحمد بن أبي الحسن الكني (+ ٥٦٠ هـ)[٤]، ثم عاد القاضي جعفر بعد ذلك إلى اليمن بالعلوم التي لم يصل بها سواه من علوم الأصول والفروع والمعقول والمسموع وعلوم القرآن العظيم[٥].

ومنذ ذلك الوقت اشتهر مذهب المعتزلة وعُرِفَت كتبهم في اليمن، ولم تكن لليمن معرفة قبل ذلك بالمعتزلة.

---

(١) هو زيد بن الحسن بن محمد، فخر الدين أبو الحسين البيهقي، البَرَوْقني، الزيدي. المتوفّى حدود سنة ٥٥١ هـ. له مصنَّفات عديدة. ووهم بعض العلماء فذهب إلى اتحاد المترجم له مع أبي القاسم زيد بن محمد بن الحسين البيهقي، والد فريد خراسان علي صاحب (تاريخ بيهق). وقد توفي أبو القاسم فريد عام ٥١٧ هـ. راجع موسوعة طبقات الفقهاء، للشيخ جعفر السبحاني ١٠٥/٦.

(٢) فرقة من الزيدية: أتباع مطرف بن شهاب. انفصلوا عن الزيدية، وأحدَثوا أقوالًا في أصول الدين. منها: أنهم كفَّروا أكثر الزيدية. المنية والأمل ص ٩١.

(٣) لا نعرف شيئًا عنهم، سوى أن ابن المرتضى في المنية والأمل يذكر أن محمد بن عمر الصيمري كان مذهبه في الدار كمذهب الهدوية (هكذا وردت)، أي أن الدار إذا غلب عليها الجبر والتشبيه هي دار كفر. المنية والأمل ص ٩٦.

(٤) هو أحمد بن أبي الحسن بن أبي الفتح، أبو الحسن (أو أبو العباس) الكني، الزيدي. أتقن المذهب الزيدي، حتى صار من كبار حُفّاظه. صنَّف كتاب كشف الغلطات، وهو ردّ على بعض آراء القاضي أبي مضر شريح بن المؤيد المرادي الزيدي. توفي في حدود سنة ستين وخمسماية. راجع موسوعة طبقات الفقهاء للشيخ جعفر السبحاني ١٢/٦.

(٥) د. أحمد صبحي: في علم الكلام ٣٥١/١ وما بعدها. نقلًا عن مخطوط طبقات المعتزلة لإبراهيم بن القاسم.

وقد قام الإمام المنصور بالله عبد الله بن حمزة بن سليمان (ت ٦١٤ هـ)، أحد أئمة الزيدية بإرسال دُعاته إلى خارج اليمن لاستنساخ الكتب والمصنّفات التي توافق مذهب الزيدية وخاصة مؤلَّفات المعتزلة[١]، وبذلك حفظت لنا مكتبات اليمن وأقبيتها تراث المعتزلة، وخصوصًا كتاب «المغني»، الذي نحن الآن بصدد التعريف به وسَرْد قصة العثور عليه.

و ـ أهمية كتاب «المغني»:

يُعَدّ كتاب «المغني»، موسوعة في علم الكلام تعرض آراء المعتزلة. وهو موسوعة لأنه يقع في عشرين جزءًا يشمل جميع فروع هذا العلم. وترجع أهمية الكتاب إلى أن كتب المعتزلة فُقِدَت وأُعدِمَت بعد انتصار المذهب الأشعري في معظم العالم الإسلامي، بحيث أصبح من العسير معرفة آرائهم إلَّا من خلال ما كتبه خصومهم من الأشاعرة في الرّدّ عليهم.

وقد اكتشفت البعثة المصرية التي أوفدت سنة ١٩٥١ م إلى اليمن لتصوير ما فيها من مخطوطات هذا الكتاب. وسجّل الدكتور خليل يحيى نامي، رئيس البعثة في تقريره وصفًا كما صوَّره من مخطوطات مختلفة، كما أورد الأستاذ فؤاد سيّد، عضو البعثة، وصفًا لمخطوطات اليمن في مقالة نشرها بمجلة معهد المخطوطات العربية، عدد نوفمبر سنة ١٩٥٥ م، وأشار إلى كتاب «المغني».

وقد فطن المرحوم الدكتور طٰه حسين إلى أهمية هذا الكتاب علميًا وتاريخيًا، فعهد إلى عدد من الأساتذة لتحقيقه، وأعطى كلًا منهم جزءًا.

وقد أملى القاضي عبد الجبار كتاب «المغني» بمدينة رامَهُرْمُز[٢]، كما جاء في ترجمة أبي محمد عبد الله الرامهرمزي الذي كان من أصحاب أبي علي. قال

---

(١) م.ن.

(٢) رامَهُرْمُز: ومعنى رامَ بالفارسية المراد والمقصود، وهُرْمُز أحد الأكاسرة، فكأن هذه اللفظة مركَّبة معناها: مقصود هُرْمُز أو مراد هرمز؛ وقال حمزة: رامهرمز اسم مختصر عن رامهرمز أردشير، وهي مدينة مشهورة بنواحي خوزستان. (معجم البلدان لياقوت ٣/١٧).

صاحب «المنية والأمل»: «قال القاضي: وله مسجد كبير برامهرمز، وكنت أقعد فيه كثيرًا. قال: وفيه ابتدأت كتاب «المغني» ببركاته»(١).

ولمّا فرغ القاضي من كتاب «المغني» بعث به إلى الصاحب بن عبّاد، فكتب (الصاحب) إليه كتابًا، اعتبر فيه «المغني» ذخيرة للموحّد، وشجًى للمُلحِد، وعتادًا للحق، وسدادًا للباطل، وغيرها من الأمور(٢).

يتألّف «المغني» من عشرين جزءًا، عُثِر منها حتى الآن على أربعة عشر جزءًا، ولا تزال ستة أجزاء مفقودة، وهي الأول، والثاني، والثالث، والعاشر، والثامن عشر، والتاسع عشر(٣).

---

(١) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٩٨.

(٢) نص رسالة «الصاحب» إلى «القاضي»:

بسم الله الرحمٰن الرحيم

أتمَّ الله على قاضي القضاة نعمته، وأجزَل لديه منّته، لقد أتمَّ من كتاب «المغني» ذخيرة للموحّد، وشجًى للمُلحِد، وعتادًا للحق، وسدادًا للباطل، وإنه كتاب تفخر به شرعتنا على الشرع، ونحلتنا على النِّحَل، وأُمَّتنا على الأمم ومِلّتنا على المِلَل، وفّقه الله له حين نامت الخواطر وكلَّت الأوهام وظنَّ الظّانّون بالله أن العلم قد قُبِض ونُخاعه قد ضَعُف، وأنَّ شيوخه الأعلَون (كذا) قد شالَت نعامتهم وخفَّت بضاعتهم، ووهَن كاهلهم، ودَرَج أفاضلهم، ولم يدروا أنَّ في سرِّ الغيب إن كان آخرًا بالإضافة إليهم، إنه الأول بالإمامة عليهم، كذلك يفعل الله ليُظهِره على الدين كله ولو كره المشركون. فليقرَّ قاضي القضاة ـ أدام الله تمكينه ـ عينًا بما قدَّم لنفسه وأخّر واكتسب لغده وذخر، وليريَنَّ في ميزانه ـ إن شاء الله ـ من ثواب ما دأب فيه واحتسب وسهر ليله وانتصب، صابرًا على كدِّ الخواطر ومُعاينًا بَردَ الأصايل إلى حرِّ الهواجر، أثقَلَ من أحد وأرزه، وأوفى من الرمل وأوزن ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا﴾ [آل عِمرَان: الآية ٣٠] وورد محمَّد ولدنا بالبناء العظيم والصِّراط المستقيم من الجزء الأخير من كتاب «المغني» فقلت يا بُشراي، هذا زاد المسافر، وكفاية الحاضِر وتحفة المُرتاد وطفقت أُنشىء وأقول:

ولو أنشر الشيخان عمرو وواصل لقالا جُوزيت الخبر عنّا وأنعما

فأتمَّ على قاضي القضاة نِعمته، ما أورد علينا دِيَمه والسلام.

راجع: الطبقتان ١١ و١٢ من كتاب شرح العيون ص ٣٦٩ ـ ٣٧١ للحاكم الجشمي. نقلاً عن كتاب بحوث في المِلَل والنِّحَل للشيخ جعفر السبحاني ٣/٢٢٦.

(٣) حدَّثني صديقي العزيز الحاج محمد علي بيضون، صاحب دار الكتب العلمية، أن أحد أساتذة المغرب الإسلامي، أخبره أن أجزاء المغني المفقودة طُبِعَت في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، وحاولنا التأكد من هذه المعلومة، ولكننا لم نوفَّق لإثباتها.

وهذا بيان بالأجزاء الباقية التي أمكن العثور عليها من كتاب «المغني»، مع العلم أن بعض هذه الأجزاء يشتمل على كتابين أو أكثر داخل الجزء:

١ ـ الجزء الرابع، «رؤية الباري»، تحقيق الدكتور محمد مصطفى حلمي والدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، القاهرة، لاط، لاس.

٢ ـ الجزء الخامس، «الفِرَق غير الإسلامية»، تحقيق محمود محمد الخضيري، القاهرة، لاط، لاس.

٣ ـ الجزء السادس (١)، «التعديل والتجوير»، تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٢.

٤ ـ الجزء السادس (٢)، «الإرادة»، تحقيق الأب ج.ش. قنواتي، القاهرة، لاط، لاس.

٥ ـ الجزء السابع، «خلق القرآن»، تحقيق إبراهيم الأبياري، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦١.

٦ ـ الجزء الثامن، «المخلوق»، تحقيق الدكتور توفيق الطويل وسعيد زايد، القاهرة، لاط، لاس.

٧ ـ الجزء التاسع، «التوليد»، تحقيق الدكتور توفيق الطويل وسعيد زايد، القاهرة، لاط، لاس.

٨ ـ الجزء الحادي عشر، «التكليف»، تحقيق أ. محمد علي النجار والدكتور عبد الحليم النجار، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٥.

٩ ـ الجزء الثاني عشر، «النظر والمعارف»، تحقيق الدكتور إبراهيم مدكور، القاهرة، لاط، لاس.

١٠ ـ الجزء الثالث عشر، «اللطف»، تحقيق الدكتور أبو العلا عفيفي، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٢.

١١ ـ الجزء الرابع عشر، «الأصلح ـ استحقاق الذمّ ـ التوبة»، تحقيق الأستاذ مصطفى السَّقَّا، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٥.

١٢ ـ الجزء الخامس عشر، «التنبؤات والمعجزات»، تحقيق الدكتور محمود الخضري، والدكتور محمود محمد قاسم، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٥.

١٣ ـ الجزء السادس عشر، «إعجاز القرآن»، تحقيق أمين الخولي، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٠.

١٤ ـ الجزء السابع عشر، «الشرعيَّات»، تحقيق أمين الخولي، القاهرة، لاط، لاس.

١٥ ـ الجزء المُتِمّ العشرين (١)، «في الإمامة»، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور سليمان دنيا، القاهرة، لاط، لاس.

١٦ ـ الجزء المُتِمّ العشرين (٢)، «في الإمامة»، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور سليمان دنيا، القاهرة، لاط، لاس..

ز ـ أضواء على هذا الجزء:

جعل القاضي عبد الجبَّار الجزء السادس قسمين: القسم الأول، وهو هذا الجزء، عالج فيه العدل الإلٰهي أو التعديل والتجوير. وأما القسم الثاني، وهو الجزء الذي يلي هذا الجزء، فخصَّه في الحديث عن الإرادة.

بدأ القاضي عبد الجبار القسم الأول، بتوضيح مقصده منه، فقال تحت عنوان (ذكر جملة يجب معرفتها في هذا الباب): «اعلم أن المقصد بهذا الباب أن نبيِّن أنه تعالى لا يفعل إلَّا الحسن، ولا بدَّ من أن يفعل الواجب، ولا يُتَعَبَّد به إلَّا على وجه يحسن»[١].

إذن، يخصّ القاضي هذا الجزء والذي يليه، الكلام في الأصل الثاني من أصولهم الخمسة، عنيت به أصل العدل الإلٰهي.

(١) المغني ٦ (١)/ ٢٥.

والأصول الخمسة عند المعتزلة[١]، لم تكن معروفة بصورتها التي شرحها القاضي عبد الجبار، قبل أبي الهذيل العلَّاف (ت ٢٣٥ هـ)، وإنما أصَّلها العلَّاف ورسمها بالأصول الخمسة أيام الرشيد (ت ١٩٣ هـ) كما يُطلِعنا على ذلك الإمام ابن العزّ الحنفي (ت ٧٩٢ هـ) في شرحه على الطحاوية، والشيخ ميمون بن محمد النسفي (ت ٨٠٥ هـ) في كتابه «بحر الكلام». يقول ميمون: في زمن هارون الرشيد خرج أبو الهذيل العلَّاف فصنَّف كتابًا للمعتزلة، وبيَّن لهم مذهبهم، وجمع علومهم، وسمَّى ذلك الأصول الخمسة[٢].

وبعد العلَّاف ألَّف جعفر بن حرب (ت ٢٣٦ هـ) كتابًا في الأصول الخمسة، وتبعه أبو عمرو الباهلي سعيد بن محمد (ت ٣٠٠ هـ)، فألَّف كتابًا آخر في الأصول الخمسة، وقد ردَّ الماتريدي (ت ٣٣٣ هـ) على هذا الكتاب الأخير[٣].

ومهما يكن، نفهم من النص السابق الذي أورده القاضي في بداية هذا الجزء، أن الغاية من الأصل الثاني عند المعتزلة، والذي هو العدل، البحث في أفعال الله تعالى، وأنه تعالى لا يفعل إلَّا الحسن، والتأكيد على حرية الإرادة الإنسانية لتنزيه الله تعالى من فعل القبيح، «وأنه تعالى لا يفعل القبيح، ولا يخلّ بما هو واجب عليه، وأنه لا يكذب في خبره، ولا يجور في حُكمه، ولا يُظهِر المعجزة على الكذابين، ولا يكلِّف العباد ما لا يطيقون ولا يعلمون، بل يُقدِرْهم على ما كلَّفهم ويعلمهم صفة ما كلَّفهم ويدلّهم على ذلك، ويبيِّن لهم ليهلك مَن هلك على بيِّنة، ويحيى مَن حَيَّ عن بيِّنة»[٤]. وقد شحن القاضي عبد الجبار هذا الجزء بالكلام عن هذه المسائل وغيرها، واستعان كثيرًا بردود شيوخه من المعتزلة، كأبي علي الجبَّائي وابنه أبي هاشم، وعاد مرات عديدة

(١) الأصول الخمسة عند المعتزلة هي: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. هذا ما نصَّ عليه القاضي في كتابه شرح الأصول الخمسة، فيما نقله عنه قوام الدين مانكديم أحمد بن الحسين بن أبي هاشم الحسيني ششديو من ولد زيد بن علي بن الحسين. (شرح الأصول الخمسة ص ١٢٢ و١٢٣).

(٢) بحر الكلام ص ٣٤؛ شرح الطحاوية ص ٤٤٩؛ كشف الظنون ص ٢٢٥.

(٣) ابن المرتضى، طبقات المعتزلة ص ٧٣، ٩٧.

(٤) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ١٣٣.

إلى كتبهم واقتبس منها آراء تؤيّد ما يذهب إليه، عارِضًا في الوقت ذاته آراء العديد من رجال المعتزلة الأوائل كالعلّاف، والإسكافي، وبشر بن المعتمر، وغيرهم من رجالات الفِرَق والمذاهب الأخرى، مع مناقشتهم، ومخالفتهم أحيانًا، وتأييد شيخه أبي هاشم مرات أكثر.

وقد لخَّص القاضي في كتابه (شرح الأصول الخمسة)، أصل العدل وبيَّن القصد منه، وقد توسَّع في هذا الجزء ما اختصره في كتابه. فلذلك، لن نقتبس ما ذكره في (شرح الأصول الخمسة) لأن ما بين أيدينا في هذا الجزء والذي يليه ما يكفي لتوضيح أصل العدل.

والحمد لله ربّ العالمين

خضر محمد نبها

بعلبك ١٨/٩/٢٠١٠

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الكلام في العدل

ذكر جملة يجب معرفتها في هذا الباب

[توضيح المراد وتبيان المقصود]

اعلم أنّ المقصد بهذا الباب أن نُبيِّن أنه تعالى لا يفعل إلّا الحسن، ولا بدّ من أن يفعل الواجب، ولا يُتَعَبَّدُ بما يُتعبّدُ به إلا على وجه يحسن.

وبيان ذلك لا يتمّ إلا بعد بيانِ حقيقة الفعل، وأحكامِ الأفعال، وحقيقة القبيح والحسن، وما ينقسم إليه الحسن: من كونه مباحًا، وندبًا، وواجبًا مُضَيَّقًا، وواجبًا مُخيَّرًا فيه، وبيانِ ما لأجله يستحقّ الفعل هذه الأحكام؛ لأنّ ما يجب تنزيهه عنه وإضافته إليه، لا ينكشف إلّا بعد بيان هذه الأُصول.

ونحن نبيِّن ذلك أجمع، ونذكر ما يتّصل بذلك مما يعلم باضطراد حُكْمُه، ومُفَارَقَتُه لما يُعْلم ذلك من حاله باكتساب.

ولا يصحّ أن نبيّن تنزيهه عن القبيح إلّا بعد الدّلالة على أنه قادرٌ على ما إذا فعله كان قبيحًا؛ وبعد الدلالة على أنّ القبيح لا يستحيل منه لأمرٍ يَرْجع إلى أحواله، نحو كونه: ربًّا، مالكًا، ناهيًا، حادًّا.

ولا يصحّ أن ننزّهه عن كثير من الأفعال إلّا بعد بيان كونها أفعالًا، وذلك يقتضي أن نبيِّن أنّ الكلام فعله، وليس هو من صفات ذاته. وكذلك القول في الإرادة؛ لأنه لا يصحّ أنْ ننزّهه عن إرادةِ القبائح لقبحها، إلّا بَعْد بيان كونها فعلًا، وإبطالِ قول مَنْ قال إنه مُريد لنفسه. والقول في أنّ أفعال العباد لا يجوز أن تكون مخلوقةً لله يضارع ما قدَّمناه؛ لأنّها ممّا لا يصح كونها مقدورةً له تعالى، فلا يصح أنْ ننزّهه عن اختيارها، ولما يصح أن تكون مقدورةً له. وإن

صحّ أنْ يلحق ذلك بما يُنزّه عنه في الحقيقة لما كانت مقدورةً حادثة، فينزّه عنها كما ينزّه عن الصاحب والولد؛ وإنْ استحال ذلك عليه.

وقد بيَّنا في صدر هذا الكتاب أن تنزيهه عن أن لا يفعل الواجب كتنزيهه عن القبيح؛ ولن يتمّ ذلك إلّا بعد بيانِ الواجب وما يصح كونه واجبًا عليه، وما لا يصح.

ويتناول هذا الفصل الكلامَ في اللّطف(١)، والعِوَض(٢)، والأصلح(٣)، وبِعْثةِ الرسل، إلى ما شاكله من الشرائع. والتعبّد بما هو لطف للمكلّف يحل محل نفس اللّطف، إذا كان من فعله تعالى في الوجوب؛ لأنّ ما به يتطرّق إلى الواجب يجب كوجوبه.

(١) اللّطف: شرح القاضي عبد الجبار اللطف في كتابه (شرح الأصول الخمسة) فقال: اللطف هو كل ما يختار عنده المرء الواجب، ويتجنّب القبيح. أو ما يكون عنده أقرب، إما إلى اختيار أو إلى ترك قبيح. والأسامي تختلف عليه؛ فربما يسمّى توفيقًا، وربما يسمّى عصمة إلى غير ذلك. (شرح الأصول الخمسة ص ٥١٩ و٥٢٤ و٧٧٩). وأما في كتابه (المحيط بالتكليف) فيقول القاضي: اللّطف هو ما يثبت له حظّ الدّعاء والصّرف. (المحيط بالتكليف ص ٤٤). وأما في «المغني» فيقول القاضي: اللطف عبارة عن حادث مخصوص يقتضي في المكلّف اختيار إحداث أمر آخر مخصوص من غير أن يكون الأول تمكينًا من الثاني، أو وجهًا لحُسنه، أو الوجه الذي يوجد عليه. (المغني ١٣/٧٦ (هذه الطبعة)). ويذهب الشريف المرتضى، وهو من المعاصرين للقاضي، إلى أن اللطف هو «ما عنده يختار المكلّف الطاعة، أو يكون أقرب إلى اختيارها. ولولاه لَما كان أقرب إلى اختيارها مع تمكّنه في الحالين». (الحدود والحقائق ص ١٧١). وأما البريدي، فيقول بأن اللطف: «ما دعا إلى فعل الطاعة، أو صرف عن المعصية». (الحدود والحقائق ص ٢٢٩).

(٢) العوض: هو النّفع المستحقّ لا على سبيل التعظيم والإجلال. (شرح الأصول الخمسة ص ٨٥ و٤٩٤). وإلى هذا المعنى ذهب الشريف المرتضى فيقول: «العوض هو النفع المستحق العاري من تعظيم وإجلال». (جمل العلم والعمل ص ١١؛ ورسائل المرتضى ٣/١٤). وأما في «الحدود والحقائق»، فيقول الشريف المرتضى بأن العوض هو «النفع المستحق المقابل للمضار بلا تعظيم». (الحدود والحقائق ص ١٦٨). وأما «البريدي» فيرى أن العوض هو «النفع المستحقّ لا على وجه التعظيم. (الحدود والحقائق ص ٢٢٦).

(٣) الأصلح: كلّ ما عري عن الفساد يسمّى صلاحًا. وهو الفعل المتوجه إلى الخير من قوام العالم وبقاء النوع عاجلًا، والمؤدّي إلى السعادة السرمدية آجلًا. وإذا كان صلاحان وخيران. فكان أحدهما أقرب إلى الخير المطلق، فهو الأصلح. (نهاية الإقدام في علم الكلام ص ٤٠٦؛ لباب العقول ص ٣٢٢).

ونحن نأتي بعون الله على تفصيل ما ذكرنا من هذه الجملة، ونوضح القولَ فيه وفي سائر ما يتّصل به في باب العدل، إن شاء الله.

فصل في حقيقة الفعل وحدِّه

[تعريف الفعل]

اعلم أنّ المُستفادَ بوصفنا الفعل بأنه فعلٌ، أنه وُجِد من جهة مَنْ كان قادرًا عليه؛ وكلُّ مَنْ عَلِمه كذلك عَلِمَه فعلًا له، ومَنْ لم يَعْلمه كذلك لم يعلمه فِعْلًا. ولذلك لا يصحّ أنْ نَعْلَمَ كونَ القديم تعالى فعلًا، ولا المعدوم في حال عدمه.

وليس لأحد أنْ يقول: فيجب أنْ لا يعلمَ العاقلُ أنَّ الفعلَ فِعْلٌ للفاعل، إلا بَعْد أنْ يعلم كونَه قادرًا عليه، ووقوعَه من جهته؛ وذلك مما يُعْلَم بالنظر اللّطيف، فيجب في أهل اللغة أن لا يكونوا عارفين بالفعل وحقيقته لجهلهم بما ذكرناه.

[لا فعلَ لغير قادرٍ عليه]

وذلك لأنّ حقيقة القادر أنه بصفة معها يصح الفعل منه، وقد يعلم ذلك على جهة الجملة بالتأمّل اليسير. ولا يصحّ في أهل اللغة أن يكونوا جاهلين، بل يعلمون وجوب وقوع التصرّف بحسب المقاصد، ويفصلون بين صحة تصرّف زيد من جهته، وبين ما يتعذّر عليه. وإذا عَلِموا ذلك عَلِموا ما ذكرناه في الجملة.

وأهل اللغة وإنْ لم ينتهوا في معرفة تفصيل الفعل وكيفية تعلّقه بالفاعل إلى ما انتهينا إليه، بل عرفوه على جهة الجملة، فغير ممتنع إضافة اللفظ إليهم، على طريقتنا في الألفاظ اللغوية المشاكلة لما نحن فيه؛ فليس لأحدٍ أنْ يتعقّب كلامنا في هذا الباب بهذا النَّوع.

[لا فِعْل بدون فاعِل]

وليس لأحد أنْ يقول: هلا حَدَّدتم الفعل بأنه الكائن بَعْد أنْ لم يكن؛ لأنه لا يُعْلم فِعْلًا إلّا وهذه حاله. وذلك لأنّ ما عليه الشيء لا يجب دخوله

تحت حدّه، وإنما يجب أنْ يحدّ الشيء بما يستفاد به ليكشف عن الغرض فيه. وقد عُلِم أنّ كونه فعلًا يقتضي تعلّقه بالفاعل كتعلّق الضرب بالضارب عندهم، فيجب أنْ يُحَدَّ بما يكشف عن تعلّقه بالفاعل، وينبىء عن وجوده من جهته. والعلم بأنه محدث، علمٌ بما هو عليه من تحدّد وجوده، ولا يُفِيد تعلّقه بغيره. وهذا فرقٌ واضحٌ؛ ولذلك قد يَعْلمه محدثًا مَنْ يجهله فعلًا، كأصحاب الطبائع وغيرهم. وقد يعتقده فعلًا من يَجْهله مُحْدثًا، على ما يُحْكى عن بعض الأوائل.

وليس ما قصدناه من حقيقة الفعل مما يذكره أهل العربية عند ذكرهم أقسام الكلام بسبيل؛ لأنّ غرضهم حصر ما يدور عليه الكلام، ومقصدنا بيانُ حقيقةِ الفعل الذي يضاف إلى الفاعلين.

فصل في ذكر ما ينقسم إليه الفعل من الأحكام

[أنواع الفعل وأحكامه]

اعلم أنّ الفعل ينقسم إلى وجهين: أحدهما لا صفة له زائدة على وجوده؛ فهذا لا يوصف بقبح ولا حسن عند شيوخنا رحمهم الله؛ وذلك كفعل الساهي والنائم. والثاني له صفة زائدة على وجوده، فلا يخلو من وجهين: إمّا أنْ يكونَ قبيحًا أو حسنًا؛ لأنه إمَّا أن يعلم من حاله أنه ممّا يَسْتَحِقُّ به الذمّ إذا انفرد فيكون قبيحًا، أو يعلم من حاله أنه مما لا يستحقّ به الذمَّ على وجه فيكون حَسَنًا.

[المسؤولية عن الفعل]

ثم ينقسم إلى قسمين: أحدهما يسمّى فاعله بأنه مُلْجَأٌ إليه لقوة دواعيه إلى إيجاده، فلا يدخل في حيِّز ما يستحقّ به الذمّ أو المدح؛ والثاني أن يكون فاعله مخلى بينه وبينه. وما هذه حاله إمّا أنْ يقع على وجه يقبح عليه، أو على وجه يحسن.

[التمييز بين الواجب والمُباح]

وما يقع على وجه يحسن ينقسم أقسامًا، فمنها: ما لا صفةَ له زائدة على حسنه، وفعله له وأن لا يفعله فيما يتعلق بالذمّ والمدح سواء، فيكون مباحًا.

ومنها ما يستحقّ بأنْ يفعله المدحَ، إذا لم يمنع منه مانعٌ، ولا يستحقّ الذمَّ بأن لا يفعله، فيوصف بأنه نَدْبٌ، ومُرَغَّبٌ فيه. ومنها ما يستحقّ به الذمّ بأن لا يفعله، فيوصف بأنه واجب.

ثم ينقسم: فمنه ما يستحق الذم بأن لا يفعله بعينه، فيوصف بأنه واجب مُضيَّق، ومنه ما يستحقّ الذمّ بأن لا يفعله إذا لم يفعل ما يقوم مقامه، فيوصف بأنه واجب مخيّر فيه.

ولكل واحد مما ذكرناه أصل ضروريّ، ونحن نبيّن القول في واحد واحد منه، ونذكر ما يتّصل به، ونبيِّن حقائقه، ونطرح القول في العبارات، ونبيّن أنه لا اعتبار بها في هذا الباب.

فصل في أن من الأفعال ما لا يكون حسنًا ولا قبيحًا ومفارقته لما يجب أحد هذين فيه

[تحديد الفعل المُفارِق للحُسْن والقُبْح]

قد عُلِم أنَّ القبيحَ من حقِّه أنْ يستحقّ بفعله الذمّ، والحسنَ لا يستحق به ذلك، فلا بدّ من أن يحصل لهما حكمٌ زائدٌ على الوجود؛ لأنه لو لم يحصل لهما ذلك، لم يكن أحدهما بأنْ يكون حَسَنًا أوْلى من صاحبه، ولا الآخر بأن يكون قبيحًا أوْلى منه؛ لأنّ الوجود قد حصل لهما جميعًا على سواء. وإنْ قَبُح القبيحُ منهما لوجوده فقط، فيجب قُبْحُ كلِّ فعل، وإنْ حَسُنَ الحسن لوجوده فقط، فكمثل. وذلك يوجب كون الفعل حسنًا قبيحًا، وهذا معلوم فساده بأوّل العقل، فعَلِمْنا ضرورةً أنّ في الأفعال حسنًا وقبيحًا على ما سنبيِّه، فيجب إذنْ فيما لا صفة له زائدة على وجوده، أن نحكم بأنّه ليس بِحسَن ولا قبيح. ولسنا نقول في الحسن والقبيح أنه يجب أن يكون لهما حكمٌ زائدٌ على الوجود، لكن نفصل بينهما فقط.

[شبهة فيما لا صفة له غير الوجود]

وليس لأحد أن يقول فيما لا صفة له غير الوجود، قولوا: بأنه حسن وإن لم يكن قبيحًا، كما يقولون فيما لم يحدث من الأجناس أنه معدوم،

ويفيدون بذلك أنه ليس بموجود، ولا فيما لا اعتماد فيه لازم سفلًا بأنه خفيف، ويفيدون به نفي ذلك عنه. وفي الشاكّ أنه شاكّ، ويفيدون بذلك أنه لم يعتقد فيما خطر بباله، كونَه على صفة أو خلافها، ولا ظنَّه؛ لأنَّ ذلك إنّما يصح في الصفتين اللّتين تفيد إحداهما إثبات الذات على حال، والأخرى نَفْيَ كونه عليها. فأمّا في اللّتين تفيدان إثبات حكمين أو حالين، فيجب فيما حَصَل له الوجود المجرّد أن لا يوصف بكلّ واحد منهما. وكون الشيء حَسَنًا أو قبيحًا من هذا القبيل، فما لا صفةَ له زائدة على الوجود، لا يجب وصفه بأحدهما.

[إثبات برهاني للفعل المُفارِق]

وليس لأحد أنْ يدَّعي أنَّ خُلُوَّ الفعل من كونه قبيحًا وحسنًا يُعْلَم فساده باضطرار، كما نقول ذلك في استحالة خلوّ الشيء من عدَم أو وجود، وخلوّ الموجود من قِدَم أو حدوث؛ وذلك لأنَّ هذا الوجه يتأتّى في إثبات الصفة ونفيها، لأنّ إثباتَ واسطة لهما يستحيل، ولا يتأتّى في إثبات صفتين. وكون الفعل حسنًا أو قبيحًا يفيد كونه على حكمين، فلا يتأتّى ادّعاء الاضطرار في استحالة خلوّ الفعل منه، ويجب كونه موقوفًا على الدلالة. وقد علمنا أنَّ القبيح يَقْبُح لوقوعه على وجوه، نحو كونه كَذبًا وظلمًا، وأمرًا بقبيح، وجهلًا، وإرادةً لقبيح. وكلّ ذلك يقتضي فيه اختصاصه بحكم زائد على الوجود. وكذلك القول في الحسن؛ لأنه إنما يَحْسن لوجه معقول يحصل عليه، متى انتفت وجوه القبح عنه.

وعلم أنَّ حركات النائم وكلامَه، لم يحصل لهما حكمٌ زائد على الوجود ألبَتَّة، فيجب أنْ لا يوصف بأنه قبيح ولا حسن.

[التمييز بين الغيب والفعل المُفارِق]

فإنْ قيل: هلّا حكمتم بقبحه، من حيث كان غنيًّا لم يُقْصد به غرضٌ، ولا حصلَ في حكم المقصود إليه؛ لأنه لا حقيقة للغيب إلّا هذا؟

قيل له: إنَّ الغيب هو الفعل الواقع من العالم بحاله، أو في حكم العالم به، إذا لم يَقْصُد به وجهًا مع صحة ذلك فيه. وما هذه حاله، قد حَصَل له

حكمٌ زائد على وجوده. وذلك لا يتأتّى في فعل السّاهي والنائم، فلا يصح كونه قبيحًا.

ولا فصل بين مَنْ قال بذلك فيه، وبين مَنْ قال إنه إذا لم يقصد به ما يقبح الفعل له، فيجب كونه حسنًا. وإذا استوى القولان تكافآ في الفساد، وسُلِّم ما أردناه.

واعلم أنّ ما ذكرناه من أنّ فعل الساهي ليس بحسن ولا قبيح، هو قول شيخينا أبي علي(١) وأبي هاشم(٢)، رحمهما الله؛ ولم يفصلا بين بعض فعله وبين باقيه.

[تحديد مجرد للحُسْن والقُبْح]

والذي يذهب إليه الشيخ أبو عبد الله(٣) أنّ ما كان مِنْ فعله ضررًا لا نفع فيه، ولا دفع ضرر، ولا استحقاق، فإنه يقبح، لأنه ظلم؛ لأن الظلمَ إنما قَبُح لاختصاصه بهذه الصفة، لا لأنه قصد به وجهًا مخصوصًا. وما كان من فعله نفعًا محضًا، فيجب كونه حسنًا؛ لأنّ ما هذه حاله يحسن لهذا الوجه،

---

(١) محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبّائي، أبو علي: من أئمة المعتزلة ورئيس علماء الكلام في عصره. وإليه نسبة الطائفة «الجبّائية» له آراء انفرد بها في المذهب. وله «تفسير» حافل مطوَّل قمنا بإعادة بنائه منذ مدة، وصدر عن دار الكتب العلمية، ضمن موسوعة تفاسير المعتزلة. توفي سنة ٩١٦ م. (المقريزي ٢/ ٣٤٨؛ وفيات الأعيان ١/ ٤٨٠؛ البداية والنهاية ١١/ ١٢٥؛ اللباب ١/ ٢٠٨؛ مفتاح السعادة ٢/ ٢٥؛ دائرة المعارف الإسلامية ٦/ ٢٧٠ ـ ٢٧٤).

(٢) أبو هاشم (٢٤٧ ـ ٣٢١ هـ): هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبّائي، عالِم بالكلام، من كبار المعتزلة. له آراء انفرد بها. وتبعته فرقة سُمِّيت «البهشمية». وله مصنفات في «الشامل» في الفقه، و«تذكرة العالم»، و«العدة» في أصول الفقه. توفي سنة ٩٣٣ م. تأثر به القاضي عبد الجبار كثيرًا في كتابه «المغني». (المقريزي ٢/ ٣٤٨؛ وفيات الأعيان ١/ ٢٩٢؛ البداية والنهاية ١١/ ١٧٦؛ ميزان الاعتدال ٢/ ١٣١؛ تاريخ بغداد ١١/ ٥٥).

(٣) هو الحسين بن علي بن إبراهيم البصري، المعروف بالكاغدي، على مذهب أبي هاشم الجبّائي، وإليه انتهت رياسة أصحابه في عصره. كان فاضلًا، فقيهًا، متكلّمًا. وُلِد في البصرة سنة ٣٠٨ هـ، وتوفي بمدينة السلام سنة ٣٦٩ هـ. له العديد من الكتب. وكان مُقَرَّبًا من عضد الدولة البويهي، وعُرِف بالزهد والانقطاع. (راجع الفهرست لابن النديم، ص ٢٢٢؛ وأيضًا فضل الاعتزال ص ٣٢٥ ـ ٣٢٨؛ وطبقات المعتزلة ص ١٠٦، ١٠٧؛ مع الإشارة إلى أن محقّق ج ١٣ من كتاب «المغني»، اعتبر أبو عبد الله هو محمد بن زيد الواسطي. ١٣/ ٣١١ (طبعة مصر)).

إذا وقع من العالم، لا لأنّه مقصود إليه. فأمّا ما كان وجهُ حسنه أو قبحه وقوعَه على بعض الوجوه بالقصد أو بالعلم والاعتقاد؛ كنحو الكلام والحركات، فيجب إذا وقع من فعل الساهي والنائم أنْ لا يكون حسنًا ولا قبيحًا؛ لأنّ المُستفاد بكلا الأمرين، لا يصح فيه. ولذلك لا يصحّ في كلامه أنْ يكون خبرًا أو أمرًا، ولا في حركاته أن تكون كسبًا يجترّ بها نفعًا، أو يُدْفع بها ضررًا.

فأمّا إذا لَكَم في حال نومه رجلًا أو جرحه، فيجب أنْ يكون ذلك ظلمًا قبيحًا، وإنْ حكّ جربًا والتذَّ بذلك، فيجب كونه حسنًا، لأنه قد نفعه، وإنْ كان لا يصح كونه منعمًا به؛ لأنّ ذلك يقتضي كونه قاصدًا على بعض الوجوه. وإنْ كان لا بدَّ من كونه ظالمًا بما يكون من فعله ظلمًا؛ لأنّ ذلك يفيد فعله له فقط، ولا يقتضي كونه قاصدًا إليه على بعض الوجوه.

[شرط المسؤولية وجود القصد]

ولا يجوز أنْ يستحق بما يقع من فعله ذَمًّا لا مدحًا؛ لأنّ مِنْ حقِّ هذين أن يستحقّهما مَنْ يُقْدم على الفعلعلى وجه يمكنه التحرّز منه، ويقصد به وجهًا مخصوصًا، أو يحصل في حكم القاصد إليه.

[الفعل المُفارِق لا يصحّ على الله]

وهذا الوجه ممّا لا يصح وقوعه في أفعال الله سبحانه؛ لأنه عالم لنفسه، فلا يصح وقوعُه شيء منه من غير أنْ يَعْلَمَه. فلا بدّ مِنْ كونِ فِعْلِهِ حسنًا أو قبيحًا؛ وإذا لم يقَعْ في فعله هذا الوجه، فلا معنى للتشاغل باستقصائه. وإنما نبَّهْنا بهذه الجملة على حاله، لأنه ينكشف به ما نريد بيانه من بعد.

فأمّا الإلجاء، وإنْ كان لا يصحّ عليه جلَّ وعزّ، ولا في أفعاله، من حيث لا تصحّ المنافع والمضار عليه، فإنه داخلٌ في جملة الأفعال في وجوب كونه حسنًا أو قبيحًا. سنذكرُ الكلامَ في الإلجاء وما يتعلّق به مفصّلًا من بعد في موضعه.

فإنْ قيل: هلّا جعلتم أفعاله تعالى أجمع بمنزلة فعل المُلْجَأ في أنه لا يستحقّ به مدحًا؛ لأنه ممّن لا يشقّ عليه الفعل، فإذا عَلِم حُسْنَه ووجوبه،

ودعاه ذلك إلى فعله، حلّ محلّ أحدنا إذا لم يكن له إلى الانصراف عن الفعل داعٍ، ولا عليه فيه مشقّة؛ وذلك يُبْطِل قولكم إنّ معنى الإلجاء لا يصح في أفعاله؟

[توضيح شُبهة الإلجاء]

قيل له: إنّ الواحد منّا لا يحصل مُلْجَأً إلى الفعل لما ذكرتَه، وإنّما يُلْجأ إليه، إمّا لأنه نفع لا ضرر عليه فيه، أو يخلص من ضررٍ عظيم يَعْلمه أو يظنّه، أو لأنه قد علم أنّه إنْ حاول خِلافَه مُنِع منه؛ فعند ذلك لا يستحقّ المدح بما يفعله، وإنْ كان حسنًا. وكل ذلك لا يتأتّى فيه تعالى، لأنه إنما يفعل الفعل لحسنه، ولنفع غيره، أو ليضُرَّ به على وجه الاستحقاق، إلى ما شاكله مما سنبيّنه؛ فيجب أنْ يكون بمنزلة ما يفعله لحسنه.

[بيان استحقاق مدح الله وتعذّر ذمّه]

فكما أنّا نستحق على ما هذا حاله المدحَ، فيجب مثله فيه تعالى ولا يجب، إذا لم يصحّ أنْ يستحقّ الثواب لاستحالته عليه، من حيث يستحيل عليه النّفع واللذّة، ومن حيث لا يلحقه بالفعل مشقّة، أن لا يستحقّ المدح، مع أنّ المدح يصح عليه لأنه يحلّ بعض المادح، ويصير مدحًا له يقصده، ولا يتعلق كونه مدحًا بما يستحيل فيه من لذّة أو سرور. ولذلك يصح مِنَ الواحد منّا أن يمدح مَنْ لا يشعر بمدحه، وأنْ يمدحَ الميت والمعدوم.

وعلى هذا الوجه نقول: إنّه لو فعل جلّ وعزّ القبيح لا يستحقّ الذمّ ـ تعالى عن ذلك ـ لأن ذمّ الذامّ لا يحلّه، ولا يتعلق بما يستحيل عليه من غمٍّ وضرر، وإنْ استحال عليه المضارّ، لاستحالة كونه محلاً، ونافر الطبع.

ولولا أنّ الأمر في استحقاقه المدح على ما ذكرناه، لم يستحق على نِعَمِه وإحسانه شكرًا؛ لأنّ ما مَنع من استحقاق المدح يمنع من ذلك، وما أجازه يجيز ذلك. ولو لم يستحق الشكر، لم يستحق العبادة؛ لأنّها إنما تُسْتَحقّ للنّعم التي تستقلّ بنفسها، وتصير أصلًا للنّعم إذا بلغ حدًّا مخصوصًا.

[جميع أفعال الله نفعٌ ونعمة]

فإذا بطل ذلك، علم أنه يستحق المدح بأفعاله، وأنه يفارق المُلْجَأ فيه. وليس يستحقّ المدح على الفعل لأنه يشق؛ لأنّ ما لا يشقّ علينا، أو لا يُعْتَدّ بما فيه من المشقّة، قد يستحقّ به المدح متى وقع على وجه مخصوص؛ كإرشاد الضّالّ عن الطريق إلى الطريق، إلى ما شاكله، فكذلك لا يمتنع أنْ يستحقّ تعالى بالفعل الحسن المدح، سيّما إذا كان ما يفعله إحسانًا وإنعامًا؛ لأنّ المُنْعِم منّا يستحقّ المدح لكونه مُنْعِمًا، لا لأنّه يشقّ عليه ذلك. ولذلك لو شقّ عليه، ولم يَقْصِد به الإنعام، لم يستحقّ شكرًا ولا مدحًا، وقد يستحقّ المدح على القصد والإرادة، وإنْ كان لا يَحْفل بهما ولا تتبيّن فيهما مشقّة، متى وقعا على وجه مخصوص.

وإنما تشترط المشقّة في استحقاق الثواب، لأنه كالمقابل لها، كما أنّ العِوَض مقابلُ الضّرر. فأمّا المدح، فبمعزل عن ذلك.

فيجب صحة ما قلناه: مِنْ أنه تعالى يستحقّ المدح والشكر بأفعاله، ولا شيء من أفعاله، إلّا ويستحقّ به المدح والشكر جميعًا، من ضرر ونفع؛ لأنّ جميع ذلك نفعٌ ونِعْمَةٌ، ويقع منه على حدّ ما يقع الإحسان منّا، فيستحقّ المدح به. ولا يشذّ من أفعاله شيء ممّا ذكرناه إلّا العقاب، فإنه في حكم المباح من فعلنا في أنه لا يستحقّ بفعله مدحًا، وإنْ فارقه من حيث يستحقّ بأن لا يفعله المدح، ويجري مجرى التفضّل، على ما نبيّنه من بعد.

وإنما لم يستحقّ بفعله المدح، لأنه ليس بنفع عاجل ولا آجل، ولذلك لا يجب على المُعاقب الصبر والشكر، ولا يقبح منه الجزع، ويفارق ما يفعله تعالى من الأمراض والأسقام قاصدًا به المصلحةَ في الدِّين.

[لا مدح ولا ذمّ للمضطر]

وقد بيَّن شيوخنا رحمهم الله الإلجاء بما قد ثبت من أصوله في الشاهد؛ لأنّ مَنْ استبدَّ به الجوع، وحضره المأكول الطيّب، ولا مانع له من تناوله، ولا يعتقد فيه ضررًا، فلا بدّ من كونه ملجأ إلى تناوله. وكذلك القول فيمن شاهد السبع، وعلم أنه جهة للخوف، وقَوِيَ في ظنّه إنْ هو وقف أنْ يفترسه،

فلا بدّ من أن يكون مُلْجَأ إلى الهرب، إذا اعتقد أنه لا نفع له في وقوعه عاجلًا ولا آجلًا. وكذلك الواحد منّا إذا قَوِيَ في أنه إنْ رامَ قَتْلَ مَلِك من الملوك، أنه يُمْنع منه لأمارات قويّة يشاهدها، يكون مُلْجأ إلى أن لا يقدم على قتله.

[تعذّر الاضطرار على الله]

والعلم بجملة ما ذكرناه ضروريٌّ؛ لأنّ كل عاقل يعلم أنّ مَنْ هذه حاله، فلا بُدَّ من أنْ يُقدم على ذلك الفعل أو تركه، ولا يستحقّ المدحَ على ذلك.

والعلم بأنَّ الآكل، والتارك لقتل نفسه، إذا كان حالهما ما قلناه، لا يستحقّ المدح على ذلك، ضروريٌّ لا لَبْس فيه. والعلّة في ذلك بَيِّنَةٌ، لأنَّ مَنْ هذه حاله يُقْدم على الفعل ويجتنبه، لمنافعه ودفع المضار عنه، لا لحسنه؛ وما لا يُفْعل على هذا الوجه لا يستحقّ به المدح، ويفارق القبيح الذي قد يستحقّ به الذمّ إذا أمكن التحرّز منه، وإنْ لم يفعل لقبحه، على ما نبيِّنه من بعد.

وهذه الجملة كافيةٌ فيما قصدنا بيانه، من أنه جلّ وعزّ يستحق المدح بأفعاله، وتفارق حاله حالَ الملجأ في ذلك.

فصل في ذكر القبيح وبيان حقيقته

[بيان حقيقة القبح الذي يستحق الذمّ]

قد عُلِم باضطرار أنَّ الكذبَ الذي لا نفع فيه ولا دفع ضرر أعظم منه، والضررَ الذي لا نفع فيه ولا دفع ضرر أعظم منه، ولا هو مستحقٌّ ولا يظن ذلك فيه، متى فعلهما القادر المُخَلَّى، يستحق لفعلهما الذمّ، إذا لم يمنع منه مانع؛ فعبّرنا عمّا هذه حاله بأنه قبيح، وأفَدْنا بهذه العبارة هذا المعنى فيه، فمَنْ خالف في ذلك لم يَخْل خلافه من وجهين: إمَّا أنْ يكونَ في المعنى، بأن يقول: إن الكذبَ والظلمَ لا يستحق بفعلهما الذمّ على وجه، أو يستحقّ بهما المدح. وهذا ما يُعْلم بطلانه باضطرار؛ لأنّ مِنْ كمال العقل العلمَ بأنَّ

الظلمَ مما نستحقّ به الذمّ، ولا يختلف العقلاء في العلم بذلك، كما لا يختلفون في العلم بالمدركات، وسائر ما يكمل به العقل. فلا فَرْق بين من يدَّعي خلاف ما ذكرناه في الظلم والكذب، وبين مَنْ يدَّعي ذلك في سائر ما يُعْلم باضطرار، ومَنْ بلغ هذا الحدَّ، لم يمكن في مكالمته إلّا التنبيه على جحده الضروريات.

[حقيقة القبح الذي لا يستحق الذمّ]

فإنْ قال: فأنتم تقولون إنَّ الظلمَ قد يقع مِنَ الساهي والطفل القاصد، ويستحقّ الذمّ. وقد يقع صغيرًا من المكلّف ولا يستحقّ الذم، فقد دخلتم فيما عبتموه علينا.

قيل له: إنَّما يستحقّ به الذمّ إذا فعله مَنْ يمكنه التحرّز منه، فأمّا مَنْ ليس هذه حاله فلا يجوز أن يستحقّ الذمّ عليه، ولا يُخرجه ذلك من أن يكون مما يستحقّ به الذمّ على وجه، ويصير حالُ الفاعل كالمانع من ذلك الأمر يرجع إليه. وكذلك القول في الكذب الصغير؛ لأنّ كثرةَ طاعات فاعله، وعظم ما يستحقّه من المدح يمنع من استحقاق الذمّ، لاستحالة استحقاقهما؛ لا لأنّ من حقِّهما أن لا يستحقّ الذمّ بهما. فقد صحّ بذلك سقوط ما ألزمناه؛ لأنّا لم نُجوِّز أن لا يستحقّ بالكذب والظلم الذمّ، إلا إذا كان هناك منع. وأنت فمتى قُلْتَ إنّ الذمَّ لا يستحق بهما وإنْ وقعا من العالم العاقل، جَحَدْتَ الاضطرار، ولزمك نَفْيُ سائر العلوم الضرورية، وأنْ لا يفصل العقلاء بين الظلم والعدل، والكذب والصدق؛ فحالك في ذلك مباينٌ لحالنا فيما ألزمناه.

[توضيح القُبْح المطلق]

فإن قيل: كيف يصح ما ادَّعيتموه، وفي الناس مَنْ يقول: إنَّ قُبْحَ الظلم كقبح الصور القبيحة؟ ولا يفصل بين الأمرين؛ وذلك يمنع ممّا ادَّعيتموه من العلم الضروري.

قيل له: إنّ كلَّ عاقل يَعْلم أنَّ من حقّ فاعلِ الظلم أنْ يستحقَّ به الذمّ، إذا لم يمنع منه مانع، متى كان مُخَلًّى بينه وبينه، وعالماً بذلك من حاله.

وإنما يقال في الصورة إنها قبيحة من حيث تَنْفُر النفس من النظر إليها. ولذلك ترى العقلاء مع تساويهم في معرفة الصور يستحسنها البعض، وغيره يستقبحها، من حيث اختلفا في حصول نفور النفس في أحدهما، والشهوة في الآخر. وقد يستحسنها في الوقت الثاني مَنِ استقبحها أولًا، وإنْ كان معرفته بها لا تتغيّر. وليس كذلك حال العقلاء في الكذب والظلم إذا علموهما كذلك؛ لأنّهم لا يختلفون في استقباحهما، وفي أنّ الفاعل لهما يستحقّ الذمّ. وإنما يختلفون في ذلك متى لم يعلموهما على هذا الوجه؛ كما نقوله في الخوارج أنّهم يستحسنون قَتْلَ مَنْ خالفهم من حيث اعتقدوه مستحقًا. ولو علموا مِنْ حاله أنه ظلم لعلموه قبيحًا، وإنما صحّ ذلك فيه من حيث كان العلمُ بقبحه علمًا بقُبْحِ ما له صفة الظلم، والعلم بتلك الصفة يحصل استدلالًا، فمتى دخلت الشبهة في الصفة، لم يحصل العلم بقبحه. وكذلك القول في العلم بسائر المقبحات. ولذلك فارق حاله حال ما يعلم مفصّلًا؛ لأنّ ذلك إنما لا تلتبس الحال فيه، لتعلق العلم به على التفصيل. ولا يصحّ إن يجهله، لأنه يؤدّي إلى أن يُعْلم من الوجه الذي جُهِل عليه. وليس كذلك حال ما قدَّمناه؛ لأنَّ الجهلَ بالصفة لا يُخْرج العلمَ الضروري من أنْ يكون حاصلًا على جهة الجملة.

[بعض القُبْح ليس قُبْحًا]

وليس لأحد أنْ يقولَ: إنّ استحسان الصورة في أنه يدعو إلى النظر إليها، ويقتضي أنّ له ذلك، واستقباحَها في أنه يمنع من النظر إليها، ويقتضي أنه ليس له ذلك، مع استقباح ما عُلِم كونه ظلمًا، واستحسان ما عُلِمَ كونه عدلًا. وذلك فيمنع من تفرقتكم بين الأمرين، ويبيِّن صحةَ ما ألزمناكموه. وذلك لأنّ ما قاله إنما يقتضي قُبْحَ النظر إلى الخِلْقة دونها، وحسن النظر دونها؛ وذلك يُسْقِطُ ما قصد إليه؛ لأنه رامَ أنْ يلزمنا القول بقبح الصورة، وأنّ حالها حالُ الظلم. وما أورده إنما يوجب قُبْحَ النظر وحُسْنه. وبَعْد، فإنَّ ما له يُسْتقبح النظر هو نفور الطبع عن ذلك، وذلك ممّا لا يُوجب قُبْحه، لأنه لا يمتنع حسنه مع ذلك؛ ولذلك تحسن الأفعال المُضافة. وليس كذلك العلم بقبح الظلم، لأنه لا يحسن معه فعله على وجه يُوضح بذلك سقوط ما تعلّق به.

[القُبح قُبْحًا لذاته وليس بسبب النهي عنه]

فإنْ قيل: كيف يُعْلم قبح الظلم والذب إذا عُلِم من حالهما ما ذكرتموه ضرورةً؛ وقد علمتم أنّ المُجَبِّرة[1] تعتقد حُسْنَ ذلك، إذا وقع من الله تعالى؛ وفي العقلاء مَنْ يقول إنَّ قبحهما هو من جهة النهي، ولولاه لحَسُن فعلهما، وإنْ عُلِما ظلمًا وكذبًا لا نفع فيه، ولا دفعَ ضرر؟

قيل له: إنّ الكلام فيما ذكرناه قَبْل العلم بالله تعالى، واعتقاد ما يفعله ولا يفعله؛ ومعلومٌ من حال العقلاء ما ذكرناه. فإذا صحّ ذلك، فما ذكره من الاعتقاد الفاسد لا يؤثر فيه، كما لا يؤثر في العلم في المدركات، وسائر ما يكمل به العقل في العلوم.

[نقد عقيدة المجبرة]

على أنّ ما حكيته عنهم بمعزل مما ذكرناه، لأنهم لم يعلموا الظلم واقعًا من القديم سبحانه وتعالى عن ذلك، فيصح الاعتراض باستحسانهم ذلك منه. والذي ادَّعيناه أنَّ الظلمَ المعلومَ وقوعَه وصفتَه يُعْلم قبحه ضرورةً، ولم يعلموا ما اعتقدوه وقوعه من القديم، بل الدّلالة قد دلَّت على خلافه. ولا يجري الاعتقاد عندنا مجرى العلم في حصول العلم الضروري بقبح الظلم، فليس لأحدٍ أن يقول: هلّا جرى اعتقادهم وإنْ لم يكن علمًا مجرى العلم في هذا الباب؟ وكيف يجري مجراه، والعلم بقبحه كالفرع على العلم بأنه ظلم، والعلم بذلك فرعٌ على العلم بوجوده، فإذا لم يحصل الذي هو الأصل، فبأنْ لا يحصل الفرع أوْلى؟

وإنْ ما صحَّ من المجبرة أن تعتقد أنَّ الظلم من فعله جلَّ وعزَّ لا يصح؛ لأنهم لمَّا علموا الظلم في الشاهد وعلموا قبحه، جهلوا ما له قَبُح، وظنوا أنه يقبح للنّهي، من حيث كان العلمُ بما له يقبح طريقَهُ الاكتساب، فأدَّاهم ذلك

---

(١) وهم المعتقدون بالجَبْر. ويسندون جميع أفعال العباد إلى الله، ولا اختيار لعباده فيها. وهم صنفان: متوسطة وخالصة. ومن المجبرة الفِرَق التالية: الأشعرية، الجهمية، النجارية، الكلابية، الضرارية، البكرية. (شرح مواقف الجرجاني؛ المِلَل والنِّحَل ص ٧٩؛ دائرة المعارف الإسلامية ٦/ ٢٨٢؛ مذاهب الإسلاميين ١/ ١٠٠ ـ ١٠٥).

إلى اعتقاد حسنه من القديم تعالى. وهذا الجهل يصح ثانيًا، وإنْ لم يصح أوّلًا، على ما ذكرناه. وإنْ كان في شيوخنا مَنْ يحمل أمرهم على أنّهم يعلمون قُبْحَ الظلم، ولو وقع منه جلّ وعزَّ، وأنهم إنما جهلوا ذلك: إمّا لاعتقادهم أنّ تعذيب الأطفال يجري مجرى المستحقّ، إمّا لذنوب آبائهم، أو من حيث عُلِم من حالهم أنّهم يكفرون؛ وإمّا لاعتقادهم أنَّ لحال الفاعل تأثيرًا فيما له يقبح الظلم. ولو خَلَوْا مِنْ هذا الاعتقاد، لعلموا قبح الظلم منه.

ولا اعتبار بارتكاب مَنْ تأخر منهم خف ذلك، لأنّهم لا يمتنع أن يجحدوا ما يعلمونه باضطرار؛ لأنّ ذلك يصح على العدد اليسير، وإنْ امتنع على الجمع الكثير. هذا إذا كان الكلام فيما ينفرد به جلَّ وعزّ مما ينسبونه إليه من الظلم ـ تعالى عن ذلك ـ كتعذيب الأطفال والأمراض.

[شُبهة المجبرة عن الخالق الظالم والرّدّ عليها]

فأمّا ما يضيفونه إليه من ظلم العباد، فالكلام فيه أبْين، لأنهم قد اعتقدوه قبيحًا في الحقيقة. وإنما نفوا كونه قبيحًا من جهته، لأنهم غيرُ عالمين بتعلّقه به. على أنه لا يمتنع أنْ يُقال إنَّ العلمَ بأن العلم قبيحٌ إنما يحصل باضطرار على الجملة، من غير تَعَيُّن كونه قبيحًا من فاعل مخصوص، كما أنه لا يعلم في ظلم بعينه مخصوص ذلك باضطرار؛ فعين الفاعل كعين الفعل في أنه لا مدخل لهما في هذا الباب. وما يجهله المجبرة هو جهل باستقباحه من فاعل مخصوص، وذلك غير ما ادّعينا العلم الضروري فيه. وهذا بعينه يُسْقِطُ قول مَنْ سُئِل فيقول: كيف يُعْلم قبحُ الظلم باضطرار إذا عُلِم ظلمًا، وأنتم لا تعلمون الظلم مفصلًا، وأنه متعلق بالفاعل، وحادث من جهته باضطرار، وفي الناس مَنْ نفاه أصلًا، ونفى تعلّقه بالفاعل أصلًا، أو نفى تعلّقه بالواحد منّا؟ لأنّ ما ادَّعيناه، هو كلامٌ في أنَّ مِنْ حقِّ هذا القبيح أنْ يستحقّ مَنْ فَعَلَه الذمَّ إذا علمه كذلك من غير تفصيل عينه، أو تعيين مَنْ تعلّق به.

فإذا عُلِم بالتأمل كون الظلم حادثًا من الفاعل وتعلّقه به، عُلِم قبحه منه مفصّلًا، واستحقاقه الذمّ عليه معينًا. ومتى لم يعلم ذلك مما ذكرناه من العلم

الضروري ـ وحصوله على الوجه الذي ذكرناه واضحٌ لا اعتراض عليه، وإنْ كان لا يمتنع أنْ يقال إنّ تعلق الظلم لمن وقع بحسب قصده يُعلم باضطرار ـ فلا يمتنع حصول العلم الضروري بقبحه من جهته على الجملة، وإنْ احتيج في تفصيل ذلك إلى تأمل ونظر، على ما قدمنا القول فيه.

[استدلالات بيانية]

وما يُحْكى عن بعض العرب من استحسان العادات وأخذ الأموال لا يعترض ما قلناه: لأنهم إنما يستحسنون ذلك متى اعتقدوه في حكم المستحقّ لبعض الأُمور، أو اعتقدوا فيه دفع ضرر، لما يلحقهم من العار والأنفة بالامتناع من الفَدْي، مما يصلون به إلى ذلك، يستحسنونه. ومتى خَلَوْا من هذه الاعتقادات، فلا بدّ من أنْ يعلموا قُبْحَ الظلم. والقولُ في سائر ما يُعْلم قُبْحُه باضطرار من الأمر بِبُغْض المقبحات، وإرادة بغضها، وبُغْض الجهل، وبُغْض العبث، كالقول في الظلم؛ لأنّه لا شيءَ من المقبحات إلّا وله أصلٌ ضروري، على ما ذكرناه في الكذب. ولذلك يصحّ منا حَمْدُ الكذب الذي فيه نفع أو دفع ضرر، أو يعتقد ذلك فيه، على الكذب الذي ذكرناه. وسنبيّن ذلك عند الحاجة إليه.

[القُبْح قولًا ومجازًا]

فما ثبت أنه قبح، فيجب اشتراكُه في المعنى الذي ذكرناه، عُلِم قبحه باضطرار أو اكتساب، لأنّ معنى القبح في جميعه لا يختلف. فأمّا إنّ سلَّم في معنى القبيح ما ذكرناه، وخالف في العبارة، فلا وجه للمضايقة فيه؛ لأنّ الغرض إثباتُ المعاني دونها، وإنْ كان الكلامُ في أنَّ ما هذه حاله يوصف في اللغة بأنه قبيح لا التباس فيه.

ووصفهم للخلقة بأنها قبيحة، لا يؤثر في ذلك؛ لأنّ الاسم الواحد لا يمتنع كونه حقيقة في معنيين مختلفين، وإنْ كان الأغلب أنَّ هذا الاسم حقيقةٌ فيما يصح عقلًا. وإنّما يجري على الخِلْقة القبيحة من حيث كان نفور النفس عن النظر إليها في أنه يَنْفُر عن ذلك بمنزلة العلم بقبح القبيح، فتشبه به. وإنْ كان شيخنا أبو هاشم رحمه الله قد قال في بعض النصوص: إنّ غَرَضَ مَنْ

وصف القرد بأنه قبيح هو أنّ العين ترتدّ عنه ولا تستحلي النظر إليه، وذكر فيه وفي بعض الأبواب ما يدلّ على أنّ استعمال ذلك فيه محالٌ، من حيث يُتَكَرَّه ويُسْتَشْنع كما يتكره القبيح لما فيه من الذمّ والضَرَر. وأيّ قولٍ قيل في ذلك لم يؤثر فيما ذكرناه، فلذلك لم تنقص القول فيه، وإنْ كان ما يعلمه من أنّ العلم بما يقبح عقلًا يمنع من فعله ويستمر حال العقلاء فيه على وجه واحد يوجب ترجيح القول بأنه حقيقة فيه ومجاز في الصورة.

[القُبْح النسبي]

وقد قيل: إنه مجاز في الصور لأن استقباحها لأمر يرجع إلينا لا إليها. وليس كذلك حال الظلم، وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله أنّه لا بدّ في استقباحها من أن تكون بحالٍ تختصّ به، وإنْ كان لا بدّ من إثبات أمر فينا، وكذلك حال الظلم أنه إنّما يستقبح، من حيث كان ظلماً، إذا عَلِمَه المستقبحُ له كذلك.

وقد قال رحمه الله في بعض المواضع أنْ كونه قبيحًا يتعلق بالمُسْتَقْبِح وأطال القول فيه، وإنما أراد بذلك أنّه لا بدّ من كونه عالمًا بحاله أو في حكم العالم؛ لأنّ أصوله وكلامه يدلّان على أن القبيح يَقْبُح لأمر يرجع إليه، بل يصرح بذلك فيه.

وجملة ما نحصله في حَدِّ القبيح أنه ما إذا وقع على وجه من حقّ العالم بوقوعه كذلك من جهته، المخلّى بينه وبينه، أنْ يستحقّ الذمّ إذا لم يمنع منه مانع. وهذا مستمرٌ في كل قبيح؛ لأنّه وإنْ وقع ممّن ليس بعالم، فلا يخرج من أن يكون ما ذكرناه معلومًا من حاله. والصغير من القبائح داخلٌ في الحدّ، لأنّه إنما لم يستحقّ به الذمّ لمانع.

وربما مرَّ في كلام شيخنا أبي هاشم، رحمه الله، أنَّ القبيح ما يستحقّ به الذمّ إذا انفرد، يتحرّز بذلك عن الصغير؛ لأنّه إنما لم يستحقّ به الذمّ لأنه لم ينفرد. وما ذكرناه أكشف،؛ لأنّا قد نبّهنا في الحدّ على ما يتبيَّن به القبيح من غيره؛ لأنّه إنما يتبيَّن باستحقاق الذمّ عليه، إذا كان حال الفاعل ما وصفناه. وهذا الحكم واجبٌ فيه، كوجوب صحة الفعل من القادر، فكما

يُحَدُّ القادر بأنه الذي يصح منه الفعل إذا لم يكن هناك منع، فكذلك يُحَد القبيح بما ذكرناه.

[تصحيح لبعض مَقولات القُبْح]

وربما مَرَّ في الكتب أنّ القبيح هو الذي ليس لفاعله أنْ يفعله. وهذا لا يستمرّ؛ لأنَّ فيها ما لا يصحّ ذلك فيه، وهو ما يقع ممّن لا يصح أنْ يتحرّز منه كالطفل والنائم. ولأنَّ العلم بأنه ليس لفاعله أن يفعله كالتابع للعلم بقُبْحه، ولأنه لا يكشف عمّا له قَبُح، ولا ينبه على الحكم المتعلق به، فما قدّمناه إذنْ أصح.

وكذلك إذا حُدَّ بأنّه ما ليس لفاعله أنْ يفعله إذا علمه على وجه مخصوص، لأنّ ما ذكرناه من الوجهين يبيّن أنَّ التحديد بما قدّمناه أوْلى.

وقد يحدّ ذلك بأن يقال: إنه ما مِنْ حقِّه أنْ يصحّ أنْ يستحقّ به الذمّ. وهذا لا يلزم عليه وقوع القبيح من الصبيّ، ولا القبيح الصغير؛ لأنَّ الذمَّ وإنْ لم يُسْتَحق بهما، فلا يخرج من أنْ يكون من القبيل الذي يقبح ذلك فيه، وأنه مفارقٌ لما لا يستحقّ به الذمّ على وجه. وما قدَّمناه أوْلى، لأنه يكشف عن الغرض بهذه اللفظة.

وقد يُحَدُّ: بأنه مما يستحقّ به الذمّ إذا فعله مَنْ يمكنه التحرّز منه، ولم يكن هناك منع. وهذا لا يُسَلَّم على ما يقوله شيخنا أبو علي رحمه الله من أنّ المراهق الذي لم يبلغ حدَّ التكليف، قد يعلم القبيح ولا يستحقّ الذمّ به، وإنْ أمكنه التحرّز منه، ويُنتقص بالقبيح الواقع من الملجأ إليه.

وقد ذهب الناس في حدّ القبيح مذاهب بعيدة، وحدّ كثير منهم بحدود لا تصحّ. ولم نذكر ذلك لأنّ الصحيح إذا عُرِف، وعُرِف طريق القدح في فاسده، لم يكن لإطالة الكتاب بذكره وجهٌ.

وأمّا الكلام في إبطال ما يحدّون به القبيح من كونه مَنْهِيًا عنه، إلى ما شاكله، فسنبيّن فساده من بعد.

[بين القبيح والمحظور]

وقد يُعبّر عن القبيح بعبارات تقاربه في الفائدة، وإنْ كانت مخالفة له في أصل الموضوع. فيُقال فيه إنه محظور، ويُراد به أنّ حاظرًا حظره ودلّ على ما على الفاعل فيه من المضرّة، أو أعلمه ذلك من حاله. ولذلك لا يقال في فعل البهيمة الصبي بأنه محظور، لمّا لم يصح ذلك فيه. ولذلك نقول إنه تعالى لو فعل الظُلْمَ لكان قبيحًا منه، ولا نقول فيه إنه كان محظورًا عليه.

[بين القبيح والمُحَرّم]

وقد يعبّر عنه بأنه محرّم، ومعناه عند شيخنا أبي هاشم رحمه الله أنه قبيح ومحظور جميعًا. ولذلك لا يقال في أفعال البهائم ذلك.

[بين القبيح والباطل]

وقد يُعبَّر عنه بأنّه باطل، وفائدته أنه وقع من فاعله على وجه لا ينتفع به. ولذلك لا يستعمل في البهائم، من حيث كان لا يصحّ منها القصد إلى الأفعال على وجوه مخصوصة. ولذلك قيل في الأفعال الحسنة إذا وقعت من العاقل من غير تمام، ولم يحصل به المقصود، أنه باطل. فيقال إنّ صلاته باطلة، إذا قطعها دون التمام، وإنْ كان يقطعها معذورًا. والشهادة باطلة، وإن كانت صدقًا، لمّا لم يحصل بها الغرض الذي تُراد له.

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله أنّ الأصل في الباطل أنه المعدوم المنتفي. ولذلك يقال بَطَل الشيء، وعَدِم، وشُبِّه ما لا يقع على وجه ينتفع به بالمعدوم. ثم تعورف استعمال ذلك فيه بالقبيح من حيث يضرّ ولا ينفع، يستعمل ذلك فيه، من حيث حلَّ محلَّ المعدوم، وما له نفع فيه.

[بين القبيح والفاسد]

وقد يوصف القبيح بأنه فاسدٌ، وإنْ كان الأصل فيه ضرر قبيح؛ ولذلك يوصف فاعل الفساد بأنه مفسد، ويجري ذلك عليه على جهة الذمّ. ولذلك لا يقال في الله جلَّ وعزّ أنه مفسد، من حيث كان ما يفعله من المضارّ حسنًا.

وقد يقال فيما تغيَّر حالُه إلى وجه لا ينتفع به أنه قد فَسَد، كما يقال ذلك في القبيح، وإنْ كان الأصل فيه ما قلناه.

[بين القبيح والشرّ]

وقد يوصف القبيح بأنه شرّ، إذا كان ضررًا، ولو كان نفعًا قبيحًا لم يوصف بذلك، وله موضع مستقصًى فيه.

[بين القبيح والخطأ]

وقد يوصف القبيح بأنّه خطأ، ويُراد به أنه قبيح ممّن يمكنه التحرّز منه، ولذلك لا يستعمل ذلك في البهيمة.

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله في بعض النصوص: إنّ الأصل في الخطأ هو أنه لم يقع ما قُصِد إليه من الفعل على ما قُصِد إليه؛ كقولهم: أخطأ الهدف. وشبَّه فعل العاصي بمن لم يصب القرطاس، لأنه قصد بذلك إلى نيل منفعة أو دفع مضرّة، فكان ما حُرِمه من المنافع أعظم مما ناله بفعل ذلك، وما اجتلبه من المضار أعظم مما دفع عن نفسه في العاجل بفعل ذلك، فكان كالمخطىء ما قصد إليه. وقال: إنما تُوصف المعصية بأنها خطأ من حيث كانت قبيحةً، وفاعلها يستحقّ عليها الذمّ. والأَوْلى ما ذكرناه؛ لأنَّ الصغيرة قد تُوصف بذلك، وإنْ كان لا يستحقّ عليها الذمّ لكثرة طاعاته، وإن صحّ أنْ يقال أنها إذا كانت قبيحةً، ومن حقّها أن يَستحق بها الذمّ، لولا المنع، فيجب أنْ توصف بأنها خطأ، ويرجع معناه إلى ما قدَّمناه.

[بين القبيح والمعصية]

وأمّا وصفُ القبيحِ بأنه معصيةٌ، فمعناه: أنَّ المعصي قد كرهها. ولذلك يقال في الشيء الواحدَ: إنه معصيةٌ لله طاعةٌ للشيطان، من حيث كرهه الله وأراده الشيطان. ولذلك يستعمل مضافاً، لكنه بالتعارف قد صار إطلاقُه يفيد كونه معصيةً لله؛ فلذلك يفيد كونه قبيحًا؛ لأن ما كرهه تعالى، فلا بدّ من كونه قبيحًا، ولو كره تعالى ما ليس بقبيح ـ تعالى عن ذلك ـ لوُصِف بذلك. لكنه لما ثبت أنه لا يكره إلا القبيح، أفاد بالإطلاق ما ذكرناه.

[بين القبيح والمَنهي عنه]

وقد يقال في القبيح أنه مَنْهِيٌّ عنه، ويعقل بالتعارف أنه جلّ وعزّ نهيٌ عنه؛ لذلك يفيد قبحه. ولا يقال فيما يقع من القبيح ممّن ليس بمكلف، أنه معصيةٌ، ومنهيٌّ عنه، لما قدَّمناه.

فصل في ذكر معنى [الحَسَن والمُباح] وما يتّصل بذلك

اعلم أنّه لمّا عُلِم باضطرار أنَّ في الأفعال ما يقع على وجه لا يستحقّ فاعِلُهُ بِفِعْلِهِ إذا عَلِمَهُ عليه الذَّم على وجه، وصف بأنه حسن، ليفاد فيه هذه الفائدة، وذلك كالإحسان إلى الغير والتنفّس في الهواء؛ لأنّ العلم بأنّ فاعل ذلك لا يستحقّ الذمّ ضروريٌّ. ووصف الخِلْقَة بأنها حسنةٌ يفارق ذلك، لأنّ الغرض منه أنها تُسْتحلى ويُشتهى النظر إليها على ما قدَّمنا ذكره في وصفِ الخِلَقِ بأنها قبيحة.

[تحديد المُباح]

فأمّا المباح فهو كله حَسَنٌ، لا صفة له زائدة على حسنه، كالتنفّس في الهواء الذي نعيش دونه، ونيل المأكول الذي لا يلحقه بفعله مضرّة، ولا هو ملجأ إلى تناوله؛ فما هذا حاله يوصف بأنّه مباح، إذا أُعْلِم أو دُلَّ على أنه لا صفة له زائدة على حسنه، وأنّ فِعْله له وأنْ لا يفعله سواء في أنه لا يستحق ذمًا ولا مدحًا؛ فلذلك يقال في أفعال العاقل: أنه مباح، ولا يستعمل ذلك في فعل البهيمة ولا في أفعاله تعالى. ولذلك قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: أنّ أفعال أهل الجنّة تُوصف بذلك، لما أُعلموا من حالها ما قدَّمناه، وإنْ لم يدلّوا عليه. ولذلك يقول في كثير من المنافع أنها على الإباحة، يريد بذلك ما قدَّمناه.

[بين الحَسَن والحلال]

وقد يوصف الحسن بأنه حلالٌ، يراد به أنه مباح؛ ولذلك لا يقال: يحل لله تعالى، وإنْ قيل أنه يُحسن منه. ولا يقال في فعل البهيمة أنه حلال وإنْ كان

الأكثر استعمال هذه اللفظة في الشرعيّات، دون ما علم إباحته عقلًا، كما نقول في وصف الواجب بأنه فرضٌ، إذا كان مُقَدَّرًا بالشرع.

[بين الحَسَن والحق]

وقد يوصف الحسن بأنه حقٌّ، إذا كان واقعًا من العالم. ولذلك لا يستعمل في أفعال ابهائم، وإنْ كان قد يُفاد به أنه مذهبٌ صحيح، وخبرٌ صدقٌ. ولذلك يقال ذلك كثيرًا في المذاهب، فيقال في بعضها أنه حقّ، وفي بعضها أنه باطل. ولذلك يَقِلُّ استعماله في الأكل والشرب وغيرهما، وإنْ كانت حسنة.

ومتى قلنا أنه: «حقٌّ له»، أفاد استحقاق فعل على الغير، فلذلك يقال في الديوان أنه حقٌّ لصاحب الدَّيْن، ولا يُستعمل مع هذه الإضافة إلّا فيما يتعلق بالاستحقاق على الغير.

ومتى قيل: «حقٌّ عليه»، أنبأ عن حقٍّ لغيره عليه، ولذلك لا يقال في الدَّين أنه حقّ على الغريم، وفي الثواب أنه حقٌّ على الله سبحانه لمن يستحقّه.

[بين الحَسَن والجائز]

فأمّا قولنا: جائزٌ منه فعله، أو له فعله، فإنه يفيد كونه حسنًا لو وقع من جهة مَنْ وصفناه بذلك، إذا كان عالمًا أو في حكم العالم. ولذلك لا تُستعمل هذه اللفظة في البهائم. ولا يستعمل ذلك إلّا في حال عدم الفعل، وإنْ كان وصفنا له بأنه حسنٌ بالضدّ منه في أنه يوصف به الموجود إذا وقع على وجهٍ مخوص.

[بين الحَسَن والصواب]

ووصفُ الحسن بأنه صوابٌ، صحيحٌ، وإنْ كان قد يُفادُ به أنّه وقع على الوجه الذي أراده، وإنْ كان قبيحًا؛ كما يقال في الرامي أنه أصاب الهدف. وقد قال شيخنا أبو علي رحمه الله: إنّ الحسن إنما وصف بأنه صواب، لأنه خرج بقصد فاعله عن حدِّ الخطأ. قال: ولذلك لا يُقال في فعل الساهي أنه صوابٌ. ولا يبعد أنْ يُقال أنّ الحسن إنما وُصِفَ بأنه صوابٌ لأنَّ فاعِلَهُ فَعَلَهُ وهو عَالِمٌ بأنَّ له فِعْلَهُ، فَشُبِّه بما أصاب مقصوده، كما ذكرناه في الخطأ.

[بين الحَسَن والصحيح]

ووصفُ الحسنِ بأنه صحيحٌ، يفيد فيه وُقوعَهُ على وجه حصل به الغرض. ولذلك يستعمل ذلك في القبيح إذا وقع موقع الحسن، فيقال: طهارة صحيحة وإنْ وقعت بماء مغصوب، وشهادة صحيحة إذا وجب الحكم به، وإنْ وقعت في آخر وقت الصلاة. ومتى قيل في الفعل أنه صحيح من فاعله، أفاد ذلك كونه قادرًا عليه، وتمكّنه من إيجاده، وذلك بمعزل مما قدمنا ذكره.

[جميع أفعال الله تكون إحسانًا وتفضّلًا]

وكل ما وصفنا به الحسن، يستعمل في أفعاله تعالى، وإن كان لا توصفُ أفعاله بأنها مباحةٌ، ولأنها تجري مجرى هذه الصفة؛ لأنّ جميع أفعاله تعالى، لا بدَّ من أن تكون نفعًا، أو مؤدّيًا إلى نفع، ولا بدّ من أن يكون تعالى يفعلها لنفع غيره، على جهة الإحسان إليه، وإلا كان عبثًا؛ ولذلك يُوجب كون جميع أفعاله إحسانًا وتفضّلًا، وإنْ كان في أفعاله تعالى ما يكون واجبًا مع ذلك من حيث أوجبه على نفسه، بفعل فعله من تكليف وغيره. ولذلك يستحقّ على جميع أفعاله المدح والشكر. وما هذه حاله لا يكون مباحًا، لحصول صفة زائدة على حسنه.

[تحديد العقاب الإلـهي: حَسَن أم مُباح]

فإنْ قيل: هلا وصفتم ما يفعله من العقاب بأنه مباح، لأنه لا صفةَ له زائدة على حسنه، ولذلك لا يستحقّ به المدح؟

قيل له: إنّه وإنْ كان حاله كما ذكرتَ، فمن حيث يستحقّ المدح لو لم يفعله لم يُوصف بأنه مباح، كما لا يُوصف ما يستحق بفعله المدح بذلك، وإنْ لم يستحق ذلك إذا لم يفعله؛ لأنَّ مِنْ حقِّ المباح أنْ يكون فعل الفاعلِ له وأنْ لا يفعله بمزلة في أنّه لا يستحقّ به ذمًّا ولا مدحًا.

وبَعْد، فإنَّ من حقِّ المباح أنْ يكون فاعلُه قد أعلم أو دُلَّ من حاله على ما وصفنا. وذلك لا يتأتّى في القديم سبحانه. فلهذا لم يوصف ما يفعله من العقاب بأنه مباح، وإنْ كان لا صفة له زائدة على حُسْنه. وما عدا العقاب من

أفعاله تعالى، فحاله ما قدَّمناه، وإنْ كان فيه ما يحسن لتعلّقه بما هو إحسان، أو يؤدّي إليه، كالإرادة وما شاكلها.

[ماهيّة الفِعْل الحَسَن]

فإنْ قيل: لو كان حدُّ الحسن ما ذكرتموه، فيجب أنْ يَعْلمه جميع العقلاء حسنًا، متى علموا من حاله ما وصفتم. وفي الناس مَنْ يقول: إنَّ الحسن يَحْسُن بالأمر، وفيهم مَنْ يقول: إنَّ الحسن منه تعالى لكونه ربًّا مالكًا، ومنهم مَنْ يقول: فيما يستحقّ به الذمّ أنه حسنٌ، نحو قولهم: إنَّ الظلم يحسن من الله، وكل ذلك يعترض ما ذكرتموه.

قيل له: إنَّ مَنْ قال في الحَسَن إنه يحسن بالأمر، فقد علم ما قلناه، وإنما جهل ما له حَسُن، وجَهْلُه بذلك لا يخلّ بما ذكرناه. وكذلك مَنْ قال: يحسن الفعل مِنَ القديم تعالى مِنْ حيث كان ربًّا. فأمّا ما ذكرته آخرًا من اعتقادهم في الظلم أنه يحسن من القديم تعالى، فغير معترض على ما ذكرناه، لأنّا لم نَقُلْ إنَّ العلم بحُسْنِ الفعل من فاعل مخصوص ضروريٌّ، وإنما ادَّعينا ذلك في بعض الأفعال في الشاهد. وقد بيّنا سقوط هذا السؤال في الباب الأول من وجوه؛ وذلك يُغْني عن إعادته.

وبَعْد، فإنّ ذلك يُقَوّي ما قلناه؛ لأنّهم لما اعتقدوا في الظلم أنه كالعدل، في أنه جلَّ وعزّ لا يستحقّ به الذمّ، وصفوه بأنه حَسَنٌ؛ ولما اعتقدوا فينا أنَّا نستحقّ به الذمّ، ولا نستحقّه بالعدل، وصفوا الظلم بأنه قبيح منّا، والعدلَ بأنه حَسَنٌ، وذلك يصحّح ما قدَّمناه.

فصل في بيان معنى التفضل والندب وما يتّصل بذلك

[معنى التفضّل]

اعلم أنّه لما عُلِم باضطرار أنَّ من الحسن ما له صفةٌ زائدةٌ على حسنه، يستحقّ فاعله عليه المدح، نحو الإحسان إلى الغير، عُبِّر عنه بأنه: «تفضّل»، كما وصفناه بأنه إحسان وإنعام. وإنْ كان ذلك يفيد أنه يستحقّ المدح، وأنه نفعٌ يتعدّى إلى غيره على وجهٍ مخصوص، وأنه لا يستحقّ الذمّ

بأنْ لا يفعله؛ فلذلك لا يقال فيما يجب إيصاله من المنافع إلى الغير أنه تفضّل في الحقيقة.

[معنى الندب]

وقد يكون في الأفعال ما يستحقّ بفعله المدح ولا يستحقّ بأن لا يفعله الذمّ، ولا يحصل نفعًا موصولًا إلى الغير، فيوصف بأنه ندبٌ، كالنوافل وما شاكلها؛ لأنها لِما تختصّ به من الصلاح وتسهيل الفرائض، تستحقّ بفعلها المدح، وتحلّ محل الإحسان والتفضّل. ويقلّ ما هذه حاله في العقليات، لأنّا لا نعلم من حالها ما وصفناه إلّا بالسمع، وإنْ كان التفضّل يعلم عقلًا. وإنْ كان ما يقوله شيخنا أبو هاشم رحمه الله في النهي عن المنكر أنه يحسن عقلًا، وإن لم يجب، كالدالّ على أنه في حكم النّدب الشرعي؛ لأنه يستحق، ويستحق به المدح، وإنْ لم يغلب على الظنّ أنَّ المُقْدِم على المنكر ينتهي عنده، فيقال: إنه حسان إليه. وكذلك القول في إرشاد الضالّ عن الطريق، وإنْ لم يمتنع أنْ يقال في ذلك أجمع: إنّ المقصد به تعريض الغير للنفع؛ فعاد الأمر فيه إلى أنه تفضل وإحسان، كقولنا في تكليف الله تعالى مَنْ يعلم أنه يكفر.

[أفعال الله ليست ندبًا]

وإنما لا تُوصف أفعاله بأنها ندبٌ، لأنّ فائدة ذلك أنْ نادبًا ندب إليه وجب عليه، وذلك يصحّ في العقلاء منّا دون الله تعالى، ولم يوصف فِعْلُ البهيمة بذلك.

ووصف الندب بأنه مرغّب فيه، يفيد أنَّ مُرَغِّبًا رغّب فيه، بأن وعد عليه منفعةً، أو ما يجري مجراه؛ لذلك لا تستعمل هذه الصفة فيه تعالى. ولو رغب تعالى في المباح والقبيح، لاستحقّا هذه الصفة، لكنه لمّا عُلِم أنه لا يرغب تعالى لحكمته إلّا فيما قدّمناه، صار إطلاقُ هذه اللفظة يفيد كونه ندبًا، ووصف النّدب بأنه نَفْلٌ يفيد من حاله ما قدّمناه، إذا عُلِم ذلك سمعًا.

[أفعال الله ليست تطوّعًا]

ووصفه بأنه تطوّع يفيد أنَّ فاعله فعله من غير وجوب، وأنه يستحقّ المدح به، وقد يستعمل ذلك في التفضُّل أيضًا. وكل هذه الصفات لا تستعمل

فيه تعالى، إلّا قولنا: «تفضّل»، وما تفيده من الصفات التي قدَّمناها؛ لأنه تعالى لا يفعل الفعل لنفعٍ آجل يصل إليه ـ تعالى عن ذلك ـ كالواحد منّا، فلذلك لم يوصف فعله بأنه ندبٌ ونَفْلٌ.

[ليس كل نفع تفضّلاً]

ولا يوصف كل نفع وصل إليه بأنه تفضّل، دون أن يكون حسنًا، وغرض الفاعل نفع الغير والإحسان إليه. ولذلك لا يقال في المنافع القبيحة كنحو فعل الثواب لمن لا يستحقّه، والتعظيم لمن لا يستحقه، بأنه تفضّل وإحسان. وإذا كان غرض الفاعل بما أوصله من النفع إلى غيره ضربًا من النفع لنفسه، أو دفع الضرر عنها، لم يوصف بأنه تفضّل وإحسان، وإنْ كان حسنًا.

[ليس كل نفعٍ نِعْمة]

ولا يقال فيه إنه نِعْمَةٌ إلّا إذا كان إحسانًا، ولذلك لا نصف الملاذ القبيحة بأنها نعمة.

ويوصف التفضّل بأنه خير؛ لأن معنى ذلك أنه نفعٌ حسن، ولذلك يوصف مَنْ أكثر مِنْ فعله بأنه خيِّرٌ، عند شيخنا أبي علي رحمه الله.

[الطاعة تكون في الواجب لا المُباح]

فأمّا وصف التفضّل والندب بأنه طاعة، فإنما يفيد أنه تعالى قد أرادهما على الوجه الذي وقعا منه، ولذلك يستعمل ذلك في الواجب أيضًا، ولا يستعمل في المباح. ولذلك يقال في الشيء الواحد أنه طاعةٌ معصية، إذا أُضيف إلى اثنين، ويقال: إنه طاعة من وجه، معصية من وجه، وإنْ أُضيف إلى واحد.

[شُبهة إطاعة الأمر دون الإرادة]

وقد ذهب بعضهم إلى أنّ الطاعة إنما تكون طاعة، لموافقة الأمر دون الإرادة. وهذا بيِّنُ الفساد؛ لأنّ الآمر إنما يُطاع لموافقة أمره، من حيث علم كونه مريدًا لما أمر به. ولذلك لو علم أنه مريدٌ لذلك، لِغَيْر الأمر من إشارة وكتابة وغيرهما، لكان فاعل مراده مطيعًا. ولو حصل القول، وعلم

أنه غير مريد، لما تعلق القول به، أو أنه كارهٌ له، لم يكن فاعلُ ذلك مطيعًا. فقد صحّ أنَّ المُعتبر في ذلك هو بالإرادة دون الأمر. ولذلك قلنا: إنَّ المُجَبِّرَة يلزمها أنْ تصف الكافِرَ بأنه مُطيعٌ لله كالمؤمن، لزعمها أنه قد فعل ما أراده الله. وإنّ قولها: إنه تعالى لم يأمره به، لا يُسْقط لزوم ذلك لها. وإنْ كان قولهم: إنه نهى عمّا أراد، وأمر بما لم يُرِد، جهالةٌ، نبيِّن فسادها من بعد.

[النظر والبحث طاعة]

ولا اعتبار في وصف الطاعة بذلك، بأنْ يكونَ فاعِلُها عالمًا بالمُطاع، وأنه مريدٌ لذلك. ولذلك قلنا في العقليات والنظر في معرفة الله سبحانه أنها طاعات، وإنْ وقعت قبل معرفة المطيع. ولذلك يقال في العاصي إنه مطيعٌ للشيطان، وإنْ لم يخطر الشيطانُ بباله.

وأمّا الكلام في: هل من شرط الطاعة أنْ يكون المُريد فوق المطيع في الرّتبة، فالذي كان الشيخ أبو علي رحمه الله يقوله: إنّ الطاعة تسمّى بذلك إذا وقعت ممّن هو دون المريد، كما يُقال في الأمر. فأما إذا كان الفاعل فوق المريد منه، فلا تسمّى بأنها طاعة، وإنما يقال إجابة، إذا وقعت على وجهٍ مخصوص. ولذلك لا يقال فيه جلّ وعزّ أنه مطيعٌ لنا إذا فعل ما أردناه منه؛ ولأن قولنا مطيع يُنْبِىءُ عن أنه دون المطاع في التعارف، فإطلاقه في الله تعالى يجب أنْ لا يصحّ.

[بين الطاعة والإصابة]

وأمّا شيخنا أبو هاشم، فقد قال ذلك في بعض المواضع. وقال في موضعٍ آخر: إنّ الحال في الكلّ سواء، وإنّ الرتبة لا اعتبار بها في هذه التسمية. وقال: إنَّ الحقائق لا تختلف في الشاهد والغائب، ولا باختلاف أحوال الموصوفين. فإذا كان وصف الواحد منّا بأنه مطيع لغيره يفيد أنه مُمْتَثِلٌ لما أراده، فيجب أن يَطَّرِدَ ذلك في كل مَنْ فعل ما أراده غيرُهُ منه. قال رحمه الله: وإنما تجنّب استعماله في القديم جلّ وعزّ من حيث كَثُر استعماله فينا، فصار ظاهره يوهم كون المطيع دون المطاع، وإلّا فحقيقته ما قدَّمناه. ودلّ

على ذلك بقوله سبحانه؛ ﴿مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ [غافر: الآية ١٨]؛ فوصف تعالى مَنْ يشفع إليه بأنه مطاع، ولا يكون كذلك إلّا وهو تعالى مطيعٌ له، إذا أجابه إلى مراده.

ويقول الشاعر:

رُبَّ مَنْ أنضجتَ غيظًا صدره   قد تمنّى لي موتًا لم يطعِ[1]

فالموت من فعل الله تعالى، فلا يصحّ أنْ يقال إنه لم يطع بفعله، إلّا ولو فعله لكان بفعله مطيعًا للمتمني. وهذا بيِّنٌ في بيان ما قاله.

وعلى هذه الطريقة يقال في الواحد منّا إنه يطيع الشيطان بالمعصية، وإن اعتقد فيه أنه فوق الشيطان في الرتبة. وقد يستشير الرجلُ غَيْرَه، فإذا أشار عليه بالصواب ففعله، يقال: إنه أطاعه، وإنْ كان فوقه في الرتبة. والقول في المعصية كالقول في الطاعة، فيما ذكرناه الآن من الخلاف.

فصل في بيان حدّ الواجب وما يتصل به

[تحديد الواجب وأنواعه]

قد عُلِم باضطرار أنّ في الأفعال ما إذا فعله الفاعل يستحقّ به المدح، وإذا لم يفعله يستحقّ الذمّ، فعبَّرنا عنه بأنه واجب. وذلك نحو الإنصاف، وشكر المُنْعم، واعتقاد الفضل من المُحسن والمُسيء، إذا لم يعرض فيها وجهٌ من وجوه القبح. فالعلم بما وصفناه من حالها ضروريٌّ؛ فمن خالف في معنى ما ذكرناه، فهو دافعٌ للضرورة، وقوله غير معتدّ به، فإنْ سلَّم ذلك، وأبى أنْ يسمّيه واجبًا، فهو مخالف في العبارة. وتسمية أهل اللغة ما صفته ما ذكرناه بأنّه واجب، يقضي على بطلانه قوله. وهذا الضرب ينقسم إلى قسمين: أحدهما إذا لم يفعله بعينه يستحقّ الذمّ، فوصف بأنه واجب مضيَّق فيه، وذلك كالتفرقة بين المُحسن والمُسيء، وشكر المنعم في أوقات مخصوصة. والثاني ما إذا لم يفعله، ولم يفعل ما يقوم مقامه، يستحقّ الذمّ، وإنْ فعل ما يقوم مقامه لم يستحقّ الذمّ، فَوَصْف بأنّه واجب مخيَّر فيه. وذلك كقضاء الدَّين

(١) البيت لسويد بن أبي كاهل في التمثيل والمحاضرة للثعالبي (ص ٨٨).

الذي لا يستحقّ الذمّ إذا لم يعطه، متى أعطاه مَنْ أمره به، وكالكفارات الشرعية التي خُيِّر فيها.

[بيان حدّ الفرض]

ويُوصف الواجب بأنه فَرْضٌ، إذا علم من حال ما قلناه، وأوجبه موجب. ولذلك نُقِلَ استعماله فيما لم يقدر بالشرع، ولم يوجب به. ولذلك لا يستعمل فيه تعالى، ولا يبعد أنْ يكون إنّما سمّي بذلك؛ لأنّ أصل الفرض هو التقدير. ولذلك قال تعالى: ﴿سُورَةٌ أَنزَلْنَٰهَا وَفَرَضْنَٰهَا﴾ [النُور: الآية ١]، ويقال في المواريث فرائض. وقيل في الزكاة: فرائض الإبل والغنم. وعُلِم أنَّ الواجب الشرعي لا بدّ من ورود التقدير في وجوبه، فقيل له إنه فرض، ولذلك قلَّ استعماله في العقل.

[صفات الواجب]

ولا فصل بين الواجبات أجمع في صحة وصفها بذلك، عُلِم وجوبُها من طريق مقطوع أو من خلافه؛ لأنّ المُستفاد بالاسم يُعتبر به صفته دون الطريق إلى إثباته، كقولنا في سائر الأسماء المفيدة أنّ اختلاف الطرق إلى العلم بكونها كذلك، لا يؤثّر في استحقاق الاسم، كالحَسَن والندب والواجب وغيره.

فأمّا وصفه بأنه حَتْمٌ ولازمٌ، فصحيحٌ، ويفيد أنّ ما يفيده الواجب، ووصفه بأنه يستحقّ، يستعمل إذا كان له مستحقّ قد استحقّه لأمرٍ متقدم، وإنْ كان قد يقال ذلك في الحقوق التي لا تجب كما نقوله في العقاب.

[شُبْهة تحديد الواجب]

فأمّا مَنْ حدَّ الواجب بأنه الفعل الذي تَرْكُه قبيحٌ، أو الفعل الذي إذا لم يفعله القادر فلا بدّ من أنْ يفعله معه أو قبله فعلًا قبيحًا؛ أو أنه الفعل الذي يَقْبُح للانصراف عنه، أو أنه افعل الذي أمر به ونهى عن تركه، أو أُريد وكره تركه، أو أنه الفعل الذي في فعله مصلحة وفي تركه مفسدة، فسنبيِّن فساده من بعد، فإنّ له موضعًا في الأصلح وغيره، يجب استقصاء القول فيه.

ويبطل ذلك أجمع بوجه واحد نشير إليه: وهو أنه كان يجب أن لا يعلم الواجبَ واجبًا مَنْ لا يعلم ما وصفناه في هذه الحدود؛ وفي عِلْمنا بأنّ العاقل يعلم الواجبَ واجبًا، وإنْ لم يعلم أنَّ مَنْ لم يفعله يفعل تركًا، أو قبيحًا، أو انصرافًا، أو أنّ هناك آمرًا وناهيًا، أو أنّ فيه مصلحة في المستقبل، دلالةٌ على فساد هذه الحدود أجمع.

[نقض بعض المفاهيم]

فإنْ قيل: فيجب بمثل ذلك فساد حدّكم؛ لأنّ مَنْ لا يعلم تعلُّقَ الأفعال بالفاعل، قد يعلم الواجب واجبًا.

قيل له: إنّ العلم بذلك في الجملة لا يصح، إلّا وقد علم أنّ في الأفعال ما يتعلق بالفاعل، ويقع بحسب قصده على الجملة، وإنْ كان تعيين مَنْ يتعلق به، والوجه الذي عليه يتعلق، يحتاج إلى دلالة.

فإنْ قيل: كيف نعلم أنَّ مَنْ لم يفعل الواجب يستحقّ الذمّ باضطرار، وذلك مَبْنِيٌّ على كونه قادرًا وعالمًا، والعلم بهما مكتسب، وما يُبْنَى من العلوم على المكتسب لا يصح كونه ضروريًا؟

قيل له: إنّ العلم بأنّ الإنصاف لم يقع من زيد ضروريٌّ، وإنْ كان ما يتقدّمه من العلم بأنه قادر لا يكون إلّا مكتسبًا، كما أن العلم بأنّ الحجر لم يتحرك ضروري، وإنْ كان العلم بأنّ الذي لم يحرّكه قادر على ذلك مكتسبٌ. وليس ذلك ما يُنبى عليه بناء الفرع على الأصل؛ فصحَّ ما قلناه من حدّ الواجب، وثبت أنَّ كل فعل عُلِم من حاله أنه جلَّ وعزّ لو لم يفعله لاستحقّ الذمّ، يجب وصفه بأنه واجب. وذلك كالثواب، والألطاف، وتمكين المكلّف، إلى ما شاكله. وقد يكون في أفعاله مضيَّق ومخيَّر فيه؛ لأن أكثر الألطاف التي المعلوم من حالها أن المكلّف يختار عندها بعينه الواجب، ولولاه لما اختاره، هو واجب مضيَّق فيه، وإنْ كان الثواب والأقدار يكون مخيّرًا فيه، لكونه قادرًا من ذلك على ما لا نهاية له، من حيث لا يتعلق حقّ المثاب بعين مخصوصة، ولا يتعلق التكليف بفعلٍ معيّن. فلذلك لم يجب عليه تعالى أنْ يفعل فيه قُدْرَةً مخصوصة، بل سائر القُدَر تقوم مقامها، وإن اختلفت من حيث اشتركت فيما تتناوله من أجناس المقدورات.

[ماهية الواجب ومعناه عند الله والإنسان]

فقد صحّ بهذه الجملة أنَّ كل فعل عُلِم من حال القادر عليه أنه إذا لم يفعله يستحقّ الذمّ، فيجب كونه واجبًا، وإنْ اختلفت الطرق التي بها يعلم ذلك من حاله؛ لأنّ اختلاف الطرق الموصلة إلى العلم بالصفة لا تؤثر في حقيقة الصفة، لا يَختلف، وإنْ كان الواجب لها قد يختلف.

وكذلك اختلاف وجه وجوب الواجبات لا يؤثر في ذلك من حالها، من حيث ثبت أنّ حقيقة الصفة لا تختلف، وإنْ كان الموجب لها قد يختلف على ما قدَّمناه في أنَّ حدّ وصفه تعالى بأنه عالم، ووصف الواحد منّا بذلك متّفق، وإنْ كان الموجب لذلك فيه وفينا يختلف. وكذلك القول في حقيقة الموجود أنه يتّفق، وإنْ كان فيه ما يوجد لذّاته، وفيه ما يوجد بإيجاد المُوجِد له. ولذلك قلنا إنَّ الواجب من جهة العقل والسّمع لا يختلف حدّه؛ لأنَّ أكثر ما فيهما أنهما طريقان للعلم بوجوبه، فاختلافهما لا يؤثر فيه، وفي معناه. ولذلك قلنا إنّ إضافة وجوب الواجب إلى العقل لا تغيِّر معناه؛ لأن الغرض بذلك أنّ العلم بوجوبه أوَّليٌّ في العقل، أو الدالّ على وجوبه معلومٌ بالعقل، وذلك لا يوجب مخالفة الواجب العملي، لما عُلِم بالسمع وجوبه، وهذه جملةٌ بيِّنةٌ في بيان حقائق هذه الأوصاف ومعانيها.

فصل في بيان وصف الفعل بأنه عدل وحكمة وما يتّصل بذلك

[حقيقة العدل]

اعلم أنّ الذي يختصّ بهذه الصفة من الأفعال كلُّ فعلٍ فَعَلَهُ لينتفع المفعول به على وجه يحسن، أو يضرّه به. وأمّا ما يفعله الفاعل منّا بنفسه لمنفعة، أو دفع مضرّة، فإنه لا يوصف بذلك؛ فلهذا لا يقال في أكل زيد وشربه، وفيما يفعله من واجب وندب، بأنه عدلٌ. ومتى نفع غيره، أو أضرَّ به، على وجهٍ يحسن، قيل: إنه عدل عليه، وإنّ ما فعله عدل. ولذلك لا يقال في القاضي إنه يعدل بين الخصوم، ويقال ذلك فيه إذا كان ما فعله بهم حسنًا وإنصافًا، كان نفعًا أو ضررًا.

[تمييز العدل عن الخير]

ولهذه الجملة قلنا في جميع ما يفعله سبحانه أنه عدلٌ، لأنَّ جميع ذلك يفعله بغيره، إمّا لمنفعة أو لمضرّة. ولذلك وصفنا ما نفعله من العقاب بأنه عدل وحكمة، وإنْ لم نصفه بأنه خيرٌ وتفَضُّلٌ، من حيث لم يكن نفعًا، وإنْ كان حسنًا. ووصفنا ما يفعله بأهل الجنّة عدل، من حيث كان نفعًا لهم، وإيصالًا لما استحقّوه إليهم. ولا يشذّ عن أفعاله تعالى شيء إلّا ما يبتدئه من خلق المكلّف وإحيائه؛ لأنّ ذلك لا يوصف بأنه فعله لينتفع به الحيّ أو يضرّه، لأنّه نفسه ممّا به يصح النفع أو الضر، فيتعذّر أن يقال في على ما بيّناه أنه عدلٌ، وإنْ كان من حيث التعارف يوصف بذلك؛ لأنّه لا خلاف أنَّ جميع أفعاله تعالى عدلٌ وحكمةٌ.

وأمّا وصفُ ما يفعله الساهي بغيره من ضرر أو نفع بأنه عدل، فبعيدٌ، وإنْ كان حسنًا؛ لأنه لا يفعله لينفع المفعول به أو يضرّه، فهو من هذا الوجه في حكم ما لا يتعدّاه.

[الله العدل]

فأمّا وصفه تعالى بأنه عدل، فمجازٌ أُقيم مقامَ وَصْفِه بأنه عادل، كما قيل فيه تعالى إنه سلامٌ، وإنه رجاءٌ، وغياث، وجواد، إلى ما شاكله؛ لأنّ حقيقة ما ذكرناه هو الفعل، ولا يجوز أن يكون حقيقة لمن فعل ذلك الفعل، لأن الاسم الجاري على الفعل لا يستحقّه مَنْ فَعَل ذلك الفعل على جهة الاشتقاق، لأنّ مِنْ حقِّ الاسم المشتقّ مِنَ الفعل، أنْ تتغيّر صيغته عن صيغة اسم الفعل.

وأمّا وصفُ الشاهد بأنه عدل، فالمقصدُ به أنه مختصٌ بأوصاف: نحو كونه بالغًا، حرًّا، مسلمًا، مجتنبًا للكبائر، إلى ما شاكله. وكذلك القول في وصف المُخْبِر بذلك، وإنْ كان ما يُراعى في المُخْبِر من الصفات التي معها يجب قبول خبره غير ما يُراعى في الشاهد.

وقد يقال في المؤمن الذي يستحقّ الثواب بأنه عدل، ويُراد بذلك أنه مستحقٌ للمدح. وكل ذلك مجاز وحقيقته ما قدَّمناه.

[اعتراض على رأي]

ووصفنا للفعل بأنه حكمة، يفيد ما ذكرناه في العدل. ولا يصحّ أن يقال إن العدل هو كلُّ فِعْلٍ حسن، على ما ذكره، شيخنا أبو علي رحمه الله في عرض كلامه؛ لأنّ ذلك يوجب القول بأنّ قيام الإنسان وقعودَه، وأكله وشربَهُ، عدلٌ وحكمةٌ؛ وفي ذلك خروج عن التعارف في هذه التسمية.

[شُبْهة «إما عدل وإما جور»]

فإنْ قيل: فهذا يوجب خروجَ بعض الأفعال من أن تكون عدلًا أو جورًا، وذلك مُحال.

قيل له: لا وجه يوجب إحالة ذلك، بل هو الصحيح؛ لأنّ ما يختصّ الفاعل منّا من الأفعال الحسنة، لا يوصف بأنّها جور ولا عدل. والذي ذكرتَهُ مؤكّد لما حدَّدنا به العدل؛ لأنَّ العدل نقيض الجور والظلم. وقد عُلِم أنَّ الظلم هو ما يفعله بغيره من المضارّ القبيحة؛ فيجب أن يكون العدل ما يفعله بغيره من المضار الحسنة، وما يجري مجراها.

فإنْ قيل: هلّا قلتم إنّ العدلَ هو كلُّ ضرر حسن يفعله بغيره حتى يكون نقيض الظلم؟

قيل له: لو كان الأمرُ كما ذكرتَهُ، لوجب أن لا يوصف شيءٌ من أفعال الله تعالى بأنه عدل إلّا العقاب فقط؛ وكذلك كان يجب أنْ لا يوصف مَنْ أنصف غيره، أو أنصف بين الخصمين بأنه عادل، بما فعله على مَنْ نفعه. وهذا بيِّن السقوط؛ فيجب أن تكون حقيقتُه ما ذكرناه.

وإنما شارك النفعُ الحسنُ الضرر الحسن إذا فعل بغيره؛ لأنّ كليهما من حيث الحسن يجريان مجرًى واحدًا، في أنّهما في المعنى نفع. وليس كذلك حال الظلم، لأنّ النفع منه، لا يقوم مقام الضّرر، فيما له وُصِف بأنه ظلم.

فأمّا قولنا عند أكثر الأصول الخمسة أنها علوم العدل، فإنّا نقصد به غير ما تقدَّم ذكره: وهو العلم بتنزيه الله عن كل قبيح على اختلافه، وأنّ أفعاله لا تكون إلا حكمةً وصوابًا.

فصل في أن القبيح إنما يختص بذلك لكونه على حال وحكم فارق به الحسن وكذلك حال مفارقة الندب للواجب

[ماهيّة القبيح]

اعلم أنّ القبيح إذا صحّ أنَّ فاعله يستحقّ به الذمّ، إذا أمكنه التحرّز منه، وأنه ليس له أن يفعله، وفارق الحسن الذي له فعله ولا يستحقّ به الذمّ، فلا بدّ من أن يُفارقه بصفة قد اختصّ بها. كما أنَّ مَنْ صحَّ الفعلُ منه، يجب أنْ يفارق مَنْ يتعذّر عليه على كل وجه؛ فلذلك قلنا في القبيح إنّه لا بدّ من اختصاصه بحال لكونه عليها صار قبيحًا، واختصّ بالأحكام التي ذكرناها، وفارق الحسن.

[أحكام القبيح ومُفارقته للحَسَن]

وكذلك القول في مفارقة الندب للواجب، وأحد الوجهين للآخر في الأحكام التي قدَّمناها، لأنها لو لم تختصّ بأحوال تفترق فيه، لم تختصّ بهذه الأحكام التي قدَّمناها. يُبيِّن ما قلناه أنّ الشيءَ الواحد قد يفارق ما هو من جنسه في القبح، فلا يمكن أن يقال أن كونه قبيحًا ينبىء عن جنسه، وقد شاركه ما ليس بقبيح في سائر الأوصاف، فلا بدّ من أن يختصّ بصفة لكونه عليها قَبُح. ولا يمكن أنْ يقال: إنّ قُبْحه لأمرٍ يرجع إلى غيره، لأنّ ما استحقّ صفةً من الصفات لأمرٍ يرجع إلى غيره، لا تتعلق به لأجله الأحكام، نحو المعلوم والمذكور. وقد علمنا أن للقبيح أحكامًا تخصّه، فلا بدّ من أن يكون المقتضى لتلك الأحكام ما هو عليه. كما أن المقتضى لصحة الفعل ما عليه الفاعل، وليس هذا من مفارقة الباقي للحادث بسبيل؛ لأنّ ذلك لم ينبىء عن اختصاصه بحال، من حيث أفاد وصفنا له بأنه باقٍ دوام وجوده، فالمستفاد به هو الوجود، ويفيد بذلك فيه أنّ وجوده غيرُ متجدّد، وأنه دائم.

وليس كذلك حال القبيح، لأنّه فيما يتعلق به من الأحكام، بمنزلة مَنْ صحَّ منه الفعل؛ فكما أنَّ مَنْ صحَّ ذلك منه، يجب اختصاصه بحال يتبيّن بها ممّن يتعذّر، فكذلك يجب اختصاص القبيح بأمرٍ يفارق به غيره، لولاه لم يختصّ بالأحكام التي ذكرناها.

[القبيح شرعًا هو القبيح عقلًا]

فإنْ قيل: فيجب على هذا القول أنْ يكون ما قَبُح شرعًا يختصّ بأمر يتبيّن به مما حَسُنَ بالشرع، وهذا إنْ قلتموه لم يصح، لأنّ مثل القبيح في سائر أحواله قد يحسن بالشرع، وإنْ لم تقولوا به نقضتم ما قدّمتموه؟

قيل له: إنّ قولنا في القبيح الشرعي كقولنا في العقليّ، ولا يجوز عندنا أن يحسن مثل ما يقبح بالشرع، إذا وقع على الوجه الذي وقع عليه، كما لا يجوز ذلك في العقلي.

فأمّا وجود ما هو من جنسه من غير أن يقبح، فصحيحٌ في العقليات والشرعيات جميعًا، إذا فارقه في الوجه الذي له قَبُح. لكن القبيح العقلي يقْبُح لاختصاصه بصفة ترجع إليه، والشرعي يقبح من حيث يؤدّي إلى القبيح، أو الانتهاء عن الواجب، وإنْ كان إنما يؤدّي إلى ذلك لحكم يختصّ به، يُفارق به ما لا يؤدّي إلى ذلك.

[تصحيح بعض الشُبُهات]

وليس لأحد أن يقول: إذا جاز اختصاص العَرَض بمحل دون غيره، من غير أنْ يختصّ بحال لكونه عليها، صحّ ذلك فيه، وجاز كون بعض الجمد حيًّا دون غيره، وإنْ لم يختصّ بصفة من غير اختصاص بحالٍ يبيّن بها من غيره وجاز مفارقة الأسود للأبيض، فإن لم يختصّ بصفة، وجاز مفارقة القديم تعالى في وجوب الوجود له لسائر الموجودات، من غير اختصاص بحال يبيّن بها منها، فهلّا جاز مثله في مفارقة القبيح للحسن، والندب للواجب؟ وذلك أنّ العرض ليس له بحلوله في المحل صفةٌ زائدةٌ على وجوده، فلذلك لم نعلّله كتعليلنا القبيح في مفارقته لغيره، واستحالة وجوده في غيره نفي لا يصح أيضًا أن يعلّل. أمّا ما يصح أن يحيا من الجمد دون غيره، فلأنه قد اختصّ بضرب من التنبه والرطوبة وغيرهما، فقد حصل مفارقًا له بأمرٍ مّا لأجله صحَّ أن يحيا دونه.

فأمّا مفارقة المعدوم للموجود، فلأن للموجود حالًا بكونه موجودًا، بَانَ بها من المعدوم، وإن لم يكن للمعدوم بكونه معدومًا حال.

وأمّا مفارقة الأسود والأبيض، فلوجود معنيين ضدّين فيهما.

وأمّا القديم جلّ وعزّ، فإنّما وجب له الوجود، لاختصاصه بحال يبيّن بها من سائر الموجودات؛ فيجب على هذه الطريقة أنْ يفارق القبيحُ الحسن لأمرٍ مّا. فإذا لم يصح أن يكون لوجود معنى ـ ولا لزوال ما يختصّ به الحسن ـ فيجب أن يكون لوقوعه على وجه مخصوص يبيّن به منه، وكذلك القول في الحسن ومفارقته للواجب، ومفارقة الواجب للندب.

[نسبيّة القبيح المحسوس وإطلاقية القبيح العقلي]

فإنْ قيل: أليس قد صحَ مفارقة الخِلْقة القبيحة للخلقة الحسنة، لأمرٍ يرجع إلى غيرهما، من غير أن تختص إحداهما بما تفارق به الأخرى، فهلّا صح مثله في مفارقة القبيح العقلي للحسن، ومفارقة الندب للواجب؟

قيل له: إنّ شيخنا أبا هاشم رحمه الله قد قال: إنّ الخلقة القبيحة لا بدّ من أن تفارق الحسنة بأمرٍ تختص به، ولذلك ينفر الطبع عنها دون الأخرى. فالحال فيهما على هذا القول كالحال في مفارقة القبيح العقلي للحسن. ولكن الأمر وإنْ كان كما قاله رحمه الله، فقد يصح أن يَستحسن نفس الخلقة التي يَستقبحها، بأن توجد فيه الشهوة بدلًا من النفور. وذلك يوجب أنّ كونها قبيحة يرجع إلى حال المُسْتَقْبِح، وإنْ كان لا بدّ من إثبات الخلقة على صفة لكونها عليها يصحّ أن يستحسنها تارةً ويستقبحها أخرى، ويصحّ أن لا يستقبحها ولا يستحسنها، فليس يصحّ أن يقال إن ما هي عليه من الصفة يؤثر في استحسانها أو استقباحها. وليس كذلك حال القبيح العقلي؛ لأنه لا بدّ من إثباته على وجه يقتضي كونه قبيحًا، ويستحيل فيه خلافه. ولذلك يستحيل مع كونه ظلمًا أن يستحسن كما يستقبح، أو لا يستحسن ولا يستقبح. فقد صحّ على كل حال الفرقُ بين الأمرين.

[قبيح المبدأ لا قبيح النتيجة]

ولا يصح أنْ يقال إنّ الرجوع بكون الظلم قبيحًا إلى كونه ظلمًا فقط؛ لأنّا نعلم باضطرار أنّ القبائح في كونها قبائح تتفق، وإنْ افترقت فيما أوجب كونها كذلك. ولا يصح أنْ يكون المستفادُ بما يتّفق فيه هو المستفاد بما يختلف فيه.

ولا يصحّ أن يقال: إنّ قولنا قبيح، لا يفيد إلّا أنه ليس لفاعله أن يَفعله إذا علمه كذلك، أو أنه إذا فعله يستحقّ الذمّ؛ لأنّ هذا الحكم إنّما صح فيه من حيث كان قبيحاً. فلو كان هو المراد بقولنا إنّه قبيح؛ لأدّى إلى تعليل الشيء بنفسه، وذلك يصحّح ما قدّمناه من أنّ القبيح لا بدَّ من أن يفارق الحسن بحقيقة ينفصل بها منه.

فصل في بيان ما له يقبح الفعل أو يحسن ويجب وما يتصل بذلك

[تبيان جوهر القُبْح ومفارقته للحَسَن والواجب]

اعلم أنه إذا ثبت أنّ القبيح العقلي نحو الظلم والكذب لا بدّ من أن يفارق غيره لأمرٍ يختصّ به، فلا بدّ من شيء يقتضي كونه كذلك، لولاه لم يكن بأنْ يكون قبيحًا أوْلى من أن يكون حسنًا، ولا بأن يكون هو القبيح أوْلى من أن يكون غيره بهذه الصفة. ولا بدّ من أن يكون ما له قبح معقولًا إنْ كان حالًا يختصّ بها أو وجود معنًى أو حالًا لفاعله؛ لأنّه لا فصل بين أن يقال إنه قبيح لأمرٍ لا يعقل، وبين أن يقال إنه قبيح لا لمعنى أصلًا. ولا فَصْل بين ذلك وبين القول بأنّ ما له تحرك الجسم، وله صحّ الفعل من القادر، لأمرٍ لا يُعقل، فإذا بطل ذلك صحّ أنه معقول، وأنه بخلاف ما لا دليل على علّته، نحو علّة حاجة الحياة إلى التنبّه، وكيفية تعلق الشرعيات بما هي مصلحة فيه، إلى ما شاكله؛ لأنّ ذلك إنّما لم يصح العلم بعلّته، لأنّا مع الاختبار والبَحْث لم نقف عليها. والأمر فيما له ولأجله قَبُح القبيح بالضدّ من ذلك، لأن عند التأمّل قد وقفنا عليه كوقوفنا على ما له تحرّك الجسم، وصحّ الفعل من القادر؛ لأنّا متى عَلِمنا الظالم ظلمًا، عَلِمْناه قبيحًا، ومتى خرج عن هذه الصفة لم يكن قبيحًا، فصار كونه ظلمًا في أنه المقتضي لقبحه؛ كصحة كونه قادرًا في أنه المقتضى لصحة الفعل منه وكوجود القدرة في أنه يقتضي كونه قادرًا. فإذا صحّت هذه الجملة، فالواجب أنْ نبيّن ما له قَبُح القبيح، وحَسُن الحسن، ووَجَبَ الواجب، ونُبْطِل سائر ما ذكروه في هذا الباب.

[أقسام القبيح والحَسَن والواجب]

وجملة ما نقوله: إنّ القبيح على ضربين: أحدهما يَقْبُح لأمرٍ يختصّ به، لا لتعلّقه بغيره، وذلك نحو كون الظلم ظلمًا، والكذب كذبًا، ونحو إرادة

القبيح، والأمر بالقبيح، والجهل، وتكليف ما لا يُطاق، وكفر النّعمة. والثاني يَقْبُح لتعلّقه بما يؤدّي إليه، وذلك كالقبائح الشرعية التي إنّما تقبح من حيث تؤدّي إلى الإقدام على قبيح عقليّ أو الانتهاء عن بعض الواجبات. وترك الواجب يلحق بالقسم الأوّل، لأنّه إنّما يقبح من حيث كان تركًا له، وإنْ كان يفارقه في أنّ ما له يقبح يقتضي تعلّقه بالمتروك الواجب. والقول في الحسن، وفي أنه ينقسم إلى قسمين، كالقول في القبيح؛ لأنّ فيه ما يحسن لأمرٍ يخصّه نحو الإحسان، والانتفاع الذي لا يؤدّي إلى ضرر، وفيه ما يحسن لكونه لطفًا كذبح البهائم، إلى ما شاكله. وكذلك القول في النّدب، لأنّ الإحسان لأمرٍ يخصّه صار ندبًا له، والنوافل صارت كذلك لأنّها تُسهِّل فعل الواجب. والقول في انقسام الواجب إلى هذين القسمين كالقول في القبيح. ألَا ترى أنّ شكر المُنْعم، والإنصاف، والتفرقة بين المُحسن والمُسيء، تجب لأُمور تخصّها، والواجبات الشرعية لكونها مصلحة ولطفًا.

[مُغايرة القبيح للحَسَن بالاستحالة الزائدة]

واعلم أنّ الحسن يفارق القبيح فيما له يحسن؛ لأنَّ القبيح يقبح لوجوهٍ معقولة، متى ثبتت اقتضت قبحه، والحسنَ يحسن متى انتفت هذه الوجوه كلّها عنه، وحصل له حال زائدة على مجرّد الوجود يخرج بها من أن يكون في حكم المعدوم. ولذلك لا يصحّ عندنا أنْ نعلم الحسن حسنًا إلّا مع العلم بانتفاء وجوه القُبْح عنه. ومتى ثبت كونه حسنًا، فإنّما يَحصل ندبًا لحال زائدة، وواجبًا لحال زائدة. ولا يصح أن يكون ما له قبح القبيح جنسه ولا وجوده أو حدوثه، ولا وجود معنى نحو الإرادة وغيرها ولا انتفاء معنى.

[لا نسبيّة القبيح والحَسَن العقليين]

ولا يجوز أنْ يكون الموجبَ لقبحه أحوالُ الفاعل منّا، نحو كون الواحد منا محدثًا مربوبًا مملوكًا مقهورًا مغلوبًا. ولا يجوز أن يكون ما له يقبح القبيح منّا النهي، ولا أنا نتجاوز به ما حدّ به ورُسِمَ لنا. ولا يجوز أن يكون ما له حَسُنَ الحسن الأمرُ، وأنا لم نتجاوز به ما حُدَّ ورُسِم لنا. ولا يجوز أن يكون الموجب لحسن أفعاله جلّ وعزّ أنه ربٌّ مالك ناهٍ آمر، ناصبٌ للدليل، متفضّل.

ونحن نبيّن القول في ذلك مفصّلًا، ونبيّن أنّ ما أوجب قُبْحَ القبيح متى حصل يجب كونه قبيحًا. وكذلك ما أوجب حُسْنَ الحسن، ووجوبَ الواجب، ونبيِّنُ أنّ هذه القضية لا تختلف باختلاف الفاعلين، وأنّ حكم أفعال القديم تعالى في ذلك حكمُ أفعالنا. وإنّما لم نُدْخِل في هذه الجملة القولَ بأنّ القبيح لا يجوز أنْ يَقْبُحَ من حيث ليس لفاعله أنْ يفعله، أو من حيث يجب عليه ألّا يفعله، أو من حيث لا يحسن منه تعالى؛ لأنّ ذلك هو معنى القبيح وحده، ولا يصحّ تعليل الشيء بنفسه. ونحن نبيّن ما أجملناه فصلًا فصلًا، إنْ شاء الله.

فصل في ذكر تفصيل الوجوه التي لها يقبح القبيح

[اتفاقية حقائق صفات القبيح واختلاف أسبابه]

اعلم أنّ القبائح وإنْ جَمَعَها حدٌّ واحدٌ على ما قدَّمناه، فالوجوه التي لها تكون قبيحة تختلف. وذلك غير مُنْكر، لأنّ الذي يجب الاتّفاق فيه حقائق الصّفات. فأمّا ما له حصل الموصوف على الصّفة يجوز أن يختلف. وقد بيَّنا ذلك في كتاب الصّفات. وإذا صحّ ذلك فالكذب يقبح لأنه كذبٌ، والظلم لأنه ظلم، وكفر النعمة لأنه كفر النعمة، وتكليف ما لا يطاق لأنه تكليف ما لا يُطاق، وإرادة القبيح، والجهل، والأمر بالقبيح، والعبث، لكونها بهذه الصّفات. وذكر جميع القبائح يطول، ونحن نشير إلى أصولها.

[أُصول القبيح]

فالكلام قد يقبح لأنه عبث، وقد يقبح لأنه أمرٌ بقبيح؛ ولأنّه نهيٌ عن حسن؛ ولأنه كذب؛ ولأنه إباحة القبيح أو حظر الحسن، أو إيجاب ما ليس بواجب، أو ترغيبٌ في قبيح أو مُباح أو تزيينٌ له، أو وعدٌ على ما لا يستحقّ به الثواب بالثواب، أو توعدٌ على ما لا يستحقّ به العقاب بالعقاب، أو أمرٌ بما لا يُطاق، أو سؤال له، أو نهيٌ عنه، أو إخبار عمّا لا يحقّه المخبر، أو أمر لمن لم يحصل على الشرائط التي معها يحسن أمره، أو تكليف لما ليس له صفة زائدة على حسنه إذا لم يحصل له ضرب من الفائدة، أو لكونه استفسادًا في التكليف؛ كنحو ما ورد به الشرع من حظر القراءة في حال الجنابة وحال الحَيْض.

[تفضيل قبيح الإرادة]

والإرادة تقبح لكونها عبثًا؛ كإرادة تصرّف الناس على التفضيل، وكتقديم إرادة القديم تعالى لأفعاله المبتداة لو قدَّمها، وكإرادة الواحد منّا الإرادة من نفسه في الحال. وقد تقبح لكونها إرادة للقبيح، أو إرادة لما لا يُطاق، أو إرادة للفعل ممن تكمل فيه شرائط التكليف. ولذلك لا يحسن منه تعالى أنْ يريد الفعل من المجانين أو العَجَزة. وقد تقبح لتعلّقها بِحَسَن لا صفة له زائدة على حُسْنه، إذا لم يكن للمريد فيها منفعة. وقد تقبح إرادة ردّ الوديعة على وجه الاختداع. وقد تقبح لأنها إرادة العقاب بنفسه.

[قبيح الكراهات]

وحكم الكراهات يقارب حكم الإرادات، وإنْ كان فيها ما هو بالضدّ من الإرادة؛ ككراهة الحسن الذي يقبح لأنها متعلقة بالحسن، وإنْ كانت الإرادة إنما تقبح إذا تعلّقت بالقبيح. فأمّا من حيث تحصل عبثًا، أو كراهة لما لا يطاق، إلى ما شاكله، فهي تقارب الإرادة.

[قبيح الاعتقادات والظن]

وأمّا الاعتقادات فقد تقبح لأنها جهل، ولأنها ظنّ لا أمارة له، أو في موضع يقدر على العلم بدلًا منه إذا جعلنا الظنّ من قبليهما. وقد يقبح الظنّ لكونه عبثًا أو مفسدة، وقد يقبح الاعتقاد لأنه تقليد، وقد يقبح لأنه ينخبت. وكل ذلك يقبح من حيث حصل اعتقاداً لا نأمن كونه جهلًا من غير تعلق بأمرٍ يوجبه، أو يجري مجرى الموجب له.

[قبيح النظر والندم والنهي والآلام]

والنظر قد يقبح لكونه عبثًا ومفسدة، وإنْ كان ما يؤدّي إلى كشف حال المنطق فيه لا يقبح ألبتّة.

والندم قد يقبح لكونه ندمًا على حسن، ولكونه عبثًا مفسدة، إلى ما شاكله. وكذلك القول في النهي.

والآلام قد تقبح لأنها ظلم، وقد تقبح إذا كانت عبثًا.

وقد يقبح الغمّ إذا كان عبثًا، وإنْ كان ذلك مما يدخل في باب الاعتقاد عندنا.

[قبح اللذّات]

واللذّات قد تقبح لحصول ضرر يوفّى عليها، ولكونها مفسدة، وإنْ عاد ذلك إلى أنه ضررٌ آجل. وقد يقبح لكونه غير مستحقّ؛ كإثابة مَنْ لا يستحق الثواب.

وأمّا الأكوان، والاعتمادات، والتآليف، فليس فيه وجهُ قبح تختصّ به. وإنما تقبح لكونها عبثًا أو ظلمًا أو مفسدة، إلى ما شاكله. وقد دخل فيما ذكرناه القبائح الشرعية، لأنها تقبح من حيث كانت مفسدة، ومؤدّية إلى ضرر.

وأمّا الفصل بين ما يُعْلم قبحه من جملة ما ذكرناه باضطرار، وبين ما يعلم باكتساب، فمعلوم بالاختبار؛ لأنّ كلَّ عاقل يعلم قُبْحَ الظلم متى علمه ظلمًا، والكذبِ متى علمه خاليًا من نفع أو دفع ضرر، والأمرِ بما يُعْلم قبحه ضرورةً إذا خلا من نفع أو دفع ضرر، وتكليف ما لا يُطاق إذا لم يحصل فيه نفع أو دفع ضرر، إلى ما شاكله.

ولا قبيل من القبائح إلّا وله أصلٌ يعلم قبحه باضطرار، ليصح أنّ يجعل أصلًا فيما يُعلم باكتساب.

[معرفة القبيح بالعقل لا بالسمع]

وجملة ما يُؤثر السمع في الكشف عن حال الأفعال أنه على أضرب، منه ما يجب بالسمع، وكان مثله في العقل قبيحًا، كنحو الصلاة وغيرها؛ ومنه مُرَغَّبٌ فيه كان مثله في العقل قبيحًا كنوافل الصلوات، ومنه واجب كان في العقل مثله حسنًا كالزكوات والكفّارات، ومنه قبيح كان مثله في العقل مباحًا، كالزّنى والأكل في أيّام الصوم؛ ومنه قبيح كان في العقل مثله مرغبًا فيه؛ كإطعام المساكين في أيام الصيام، ومنه مباح كان مثله في العقل محظورًا؛ كذبح البهائم.

وإنما يكشف السمع من حال هذه الأفعال عمّا لو عرفناه بالعقل، لعلمنا قبحه أو حسنه؛ لأنّا لو علمنا بالعقل أنّ لنا في الصلاة نفعًا عظيمًا، وأنها تؤدّي بنا إلى أنْ نختار فعل الواجب، ونستحقّ بها الثواب، لعلمنا وجوبها عقلًا. ولو علمنا أنَّ الزِّنى يؤدي إلى فساد، لعلمنا قبحه عقلًا. ولذلك نقول: إنّ السمع لا يوجب قبح شيء ولا حُسْنه، وإنّما يكشف عن حال الفعل على طريق الدلالة كالعقل، ويفصل بين أمره تعالى وبين أمر غيره من حيث كان حكيمًا، لا يأمر بما يقبح الأمر به. وليس كذلك حكم غيره؛ لأنّ أمره يوجب حُسْنَ المأمور به. وإنّما كان كذلك لأنّ الدلالة على الشيء على ما هو به، لا أنه يصير كذلك الدلالة. وكذلك العلم يتعلّق بالشيء على ما هو به، لا أنّه يصير كذلك بالعلم. وكذلك الخبر الصدق؛ فالقول بأنَّ العقل يُقَبِّحُ أو يُحَسِّن، أو السمع، لا يصح إلا أنْ يُراد أنهما يدلّان على ذلك من حال الحسن والقبيح.

وليس لأحدٍ أن يقول: إنْ كان الأمرُ كما ذكرتموه فيجب ألّا يكون الله تعالى موجبًا لشيء، ولا مُحَسِّنًا له، ولا مُقَبِّحًا، وهذا باطلٌ على لسان الأُمّة؛ وذلك لأنّ الواجب إنما يجب لوقوعه على وجه، على ما نبيِّنه. وكذلك القبيح والحسن. وإذا ثبت ذلك بالدليل لم يصح أن نقدح فيه بعبارة أُطْلِقت توسّعًا.

فالغرض بقولهم إنّ الله تعالى أوجب، أنه أعلمنا وجوب الواجب، أو مكّننا من معرفته بنصب الأدلّة. وهذه إضافة صحيحة؛ لأنَّ ما عنده وجب الواجب علينا إذا فعله صار كأنّه الموجب له في الحقيقة.

فإنْ سأل سائل، فقال: لم قلتم إنّ الظلمَ إنما قَبُح لكونه ظلمًا، والكذبَ لكونه كذبًا، وكذلك سائر القبائح؛ وهلا جوَّزتم ما قاله مَنْ خالفكم من أنه إنما يقبح للنهي أو لغيره؟

قيل له: إنّ لنا في ذلك طريقين أحدهما أنْ نبيِّن أنّ سائر الوجوه التي ادَّعوا أنها تقتضي قبح القبيح لا توجب قبحه، فيحصل أنَّ الموجب لقبحه ما ذكرناه. والثاني أن نبتدىء ونبيِّن من غير هذا الوجه أنه قبيحٌ لما ذكرناه، ونحن نأتي على بيان ذلك؛ فنقول:

[كمال العقل معرفة قُبح القبيح]

قد عَلِمنا أنَّ الظلم متى عُلِم ظلمًا عُلِم قبحه، وإذا عُلِم كونه مستحقًا أو مُؤَدِّيًا إلى نفع أو دفع ضرر، أو اعْتُقِد فيه ذلك، لم يعلم ذلك من حاله، فيجب أن يكون الموجب لقبحه كونه ظلمًا. ولذلك صار العلم بقبحه من كمال العقل. ولو قَبُح لغير هذا الوجه، لم يجب ذلك فيه. والقول في سائر ما ذكرناه من ضروب القبائح كالقول فيه، نحو كونه تكليفًا لما لا يُطاق، وكفرَ المُنعم، وجهلًا، وكذبًا.

[الكذب والصدق النسبيّان]

وقد عُلِم أنَّ الكذبَ الذي لا نفع فيه ولا دفع ضرر قبيحٌ باضطرار، لما قدَّمناه. ولو قَبُح لتعريه من ذلك لكان كالصدق؛ لأنّ الصدق إذا خلا من ذلك قَبُح أيضًا. ومتى حصل فيه نفعٌ حَسُنَ، فكان يجب متى حصل فيه وفي الكذب نفع أن يجوز أن يُؤْثر الكذب على الصدق كإيثاره صدقًا على صدق. وفي بطلان ذلك دلالة على أنّه إنما قَبُح لأنه كذب؛ لأنه لا يصح أن يقال إنه يقبح لأمر حيث كان كبًا، أو خاليًا من نفع، أو دفع ضرر. فإذا بطل ذلك ثبت أنَّ وجه قبحه ما قلناه. يبيِّن ذلك أنّ الكذب لو صح أنْ يَحْسُن لنفع أو دفع ضرر، لم نأمن أنْ يَحْسُن ذلك منه تعالى، وذلك يوجب الشكّ في إخباره، وإخبار رسله؛ ويؤدّي إلى أنْ لا يعرف بذلك شيء على وجه؛ لأنه إذا جاز أن يحسن ذلك جاز أنْ يَأمُر به، وإذا جاز ذلك جاز أن يفعله؛ لأن ذلك يصحّ منه. فإذا وقع على وجه يحسن، فما الذي يُؤْمن وقوعه منه، ومن جوَّز الكذب عليه في بعض أخباره لم يوثق بشيءٍ من كلامه. وإذا جاز ذلك عليه، جاز على رسله. وتجويزنا عليهم الصغائر أو التعريض في غير ما يؤدّونه عن الله، أو السَّهو فيه، لا يزيل الثقة بأخبارهم على ما بيّناه.

وليس كذلك ما قالوه؛ لأن مَنْ أجاز كون الكذب حسنًا لم يأمن من وقوعه منه تعالى ومن رسوله، وفي ذلك ما قدَّمناه. والكلام في تفصيل ما ذكرناه من وجوه القبائح كالقول فيما قدَّمناه، وسيجيء القول في ذلك في مواضع له مخصوصة.

[القبيح جوهرٌ أم تكوّن]

فإن قيل: هلّا قلتم إنّ الظلم يقبح لمعنى يحتاج في الوجود إليه، أو وجوده مضمن به، فلذلك لا يحصل كذلك إلّا قبيحًا، فهلا يتهيّأ لكم الاعتماد على ما قدّمتموه في أنه إنما قَبُح لكونه ظلمًا أو كذبًا؟

قيل له: إنّ ادّعاء معنى لا يعقل، ثم ادّعاء تضمن الكذب والظلم به ليجعل علّة في قبحهما، لا يصح؛ كما لا يصح ادّعاء معنى مع الحركة تحتاج إليه أو وجودها مضمن به. وإنما صح لنا ذلك في تضمين الجوهر بالكون، لما عقلناهما، وعلمنا استحالة خلوّ الجوهر منه، وذلك لا يتأتّى فيما سألتَ عنه.

وبَعْد، فلو احتاج الكذب إلى معنى لصحَّ وجوده مع عدم الكذب، بل مع الصدق، فكان يجب أن يكون الصدق قبيحًا على كل وجه إذا وجد معه ذلك المعنى، وأن يكون بمنزلة الكذب فيه. وهذا يؤدّي إلى أنّ الصدق كالكذب فيما له يقبح ويحسن. ومتى قال إنّ ذلك المعنى يحتاج إلى الكذب، فلا بدّ من أن يجوز وجود الكذب مع عدمه. وفي ذلك إيجاب أحد الأمرين: إمّا أن يكونَ حسنًا وذلك باطل، أو قبيحًا لكونه كذبًا، وهو الذي أردناه.

[قُبْح الشيء وحُسْنه مرتبطان بحدوث الحال]

فإن قيل: فيجب أن يكون قبيحًا في حال بقائه كهو في حال حدوثه، كما أنه كذبٌ في الحالين، إنْ كان إنّما قَبُح لكونه كذبًا.

قيل له: إنّ الكذب والضرر لا يصح البقاء عليهما، فما سألتَ عنه لا يصح فيهما إلّا على جهة التقدير، ويصح في غيرهما مما يبقى من الأفعال. وإنما يقبح الشيء في حال حدوثه لأنّ المستفادَ بذلك يختصّ بحال الحدوث، وإنْ لم يمتنع عندنا أنْ يسمّى قبيحًا في حال بقائه، ولا يمتنع في الوجوه التي يقع عليها الشيء وتقتضي فيه حكمًا أنْ تقتضي ذلك فيه في ابتداء حال حدوثه، وإنْ كانت تلزمه في حال الحدوث والبقاء؛ ولا يمتنع خلافه. ولذلك يصحّ عندنا كونُ الفعل محكمًا لكونه عالمًا، وإنْ جاز خروجه من كونه كذلك. وإنْ بقي الفعل المُحكم على ما هو عليه، والفعل قد يكون لطفًا في ابتداء حال حدوثه دون

حال بقائه؛ فكذلك كون الفعل مؤدّيًا إلى ضرر يوجب قبحه، ولا يحصل لحال بقائه تأثيرٌ فيه. ولذلك قلنا في القبيح أنّه لا يجوز أن يصير حسنًا في حال البقاء، وكذلك الحسن لا يصير قبيحًا.

ولا يشذّ عن ذلك إلّا التقليد إذا قارنه علمٌ ضروريٌّ مِنْ جنسه في حال البقاء، فإنَّ شيخَنا أبا هاشم رحمه الله قد قال: إنه يصير علمًا، ومِنْ قوله: إنّ العلم يحسن مِنْ حيث كان علمًا، فيجب على هذين الأصلين أن يحصل حسنًا بعد ما كان قبيحًا، وإنْ لم يبعد أنْ يقال: إنّ التقليد يبقى على حاله فلا يصير علمًا، أو يصير علمًا ويكون قبيحًا على طريقة شيخنا أبي علي رحمه الله، فيسقط السؤال على هذين الوجهين؛ وإنْ كان على قولِ مَنْ لا يُجوِّز الاعتقادات أشدّ سقوطًا. وهذه جملةٌ بيِّنةٌ على معرفة أصول هذا الباب.

فأمّا الكلام في إبطال الوجوه التي قالوا إنّ لها يَقْبُح القبيح، فسنبيّنه مِنْ بَعْد في فصول، ونتقصّاه؛ فلذلك أخّرناه إلى موضعه.

فصل في بيان تفصيل الوجوه التي لها يحسّن الحسن وما يتّصل بذلك من أقسامه

[وجوه الحُسْن]

اعلم أنَّ أكْثَرَ كلامِ الشيخين رحمهما الله[1] في كتبهما يدلّ على أنّ الحسنَ يَحْسُن لوجوه يحصل عليها، كما أنَّ القبيح يَقْبُح لذلك. وربما قالا: إنَّ وجه الحُسْن والقبح إذا اجتمعا في الفعل فالقُبح أوْلى به، وهذا مِنْ قولهما يدلّ على ما ذكرناه. ويقولان: لو صحّ أنْ يحسن الشيء لا لوجه يقتضي ذلك فيه، لصحَّ ذلك في القبيح أيضًا؛ فإذا بطل ذلك فيه وجب القضاء بمثله في الحسن. وكما يجب الواجب لوجه يقتضي ذلك فيه، ولا يرجع في ذلك إلى نفي وجهٍ عنه، فكذلك القول في الحسن. ولو جاز أنْ يُقال في الحسن إنه يَحْسُن لنفي وجوه القُبْح عنه لجاز أن يُقال في القبيح إنه يَقْبُح لنفي وجوه الحسن عنه؛ وذلك يُوجِبُ بطلانَ حقيقتهما جميعًا. ولو صحّ ذلك فيهما لجاز مثله في سائر

(١) يقصد بهما أبي علي الجبّائي وابنه أبي هاشم.

الحقائق، فيقال إنّ حقيقةَ العالم نفيُ كونه جاهلًا، وحقيقة الجاهل نفي كونه عالمًا.

[معرفة الحُسْن ليست بانتفاء وجوه القُبْح عنه فقط]

وإنّما صحّ أنْ يقال في المعدوم أنه يرجع به إلى أنه ليس بموجود من حيث لا تتعلّق به أحكام، وإنّما يزول عنده ما كان الوجود يقتضيه. والحسن فقد عُلِم من حاله أنّ له حكمًا مخصوصًا كالقبيح، فيجب أن يكون حظّه كحظّه، في أنه إنما يكون كذلك لوجه يقتضي كونه حسنًا. ولا يجب من حيث شَرَطْنا في حُسْنه انتفاءَ وجوهِ القُبْحِ أن نَجْعَل له تأثيرًا له، بل المؤثر فيه ما يحصل عليه من الوجه المُوجب لحسنه، كما أنَّ عدم المقدور وإنْ جُعِل شرطًا في صحة الفعل من القادر، فما له تأثير فيه، هو كونه قادرًا دونه. وكيف يصح في النفي أنْ يؤثر في ثبوت الأحكام بانفراده، أو هو مع غيره، حتى يُقال في الحسن إنه يحسن لانتفاء وجوه القبح عنه. فكل ما ذكرناه يشهد بأنَّ الحسن كالقبيح في هذا الباب.

وقد ذكر شيخنا أبو هاشم رحمه الله في بعض المواضع ما يدلّ على أنّ الحسن يحسن لوقوعه على وجه، ولانتفاء وجوه القبح عنه، ولم يبسط القول فيه. وقد لخّص شيخنا أبو عبد الله رحمه الله هذا الكلام، وبيَّن أنّ الحسن لو حَسُن لحصول وجهٍ من وجوه الحُسن فيه، لوجب متى حصل كذلك أنْ يكون حسنًا؛ لأنّ ما أوجب حُسْنَه لا يجوز أنْ يحصل إلّا وهو حسنٌ؛ كما أنَّ ما أوجب قُبْحَ القبيح متى حصل، وجب كونه قبيحًا. وفي عِلْمنا بأنه لا وجهَ من وجوه الحسن إلّا وقد يَقْبُح الفعلُ معه بأنْ يحصل فيه وجهٌ من وجوه القبح، دلالةٌ على فساد هذا القول، فيجب إذن أنْ يكون ما له يحسن، هو وقوعه على وجه يخرج عن حكم المعدوم والموجود الذي لا يختصّ إلا بالوجود المجرّد، كنحو فعل الساهي، وأن ينتفي عنه وجوه القبح؛ لأنه متى حصل الصدق صدقًا، وخلا عن وجوه القبح، حَسُنَ، ومتى تعلّقت الإرادة بالحسن، وانتفى عنها وجوه القبح، حَسُنَت. ثم كذلك أبدًا في سائر المُحسنات.

ولا يمتنع أن يكون للنفي تأثيرٌ في هذا الباب. ألا ترى أنَّ ما له يكون الظلم ظلمًا، نَفْيُ النفع ودفع الضّرر والاستحقاق، وإنْ كان لثبوت بعض ذلك فيه يحسن. فإذا جاز أن يكون للنفي تأثير في الصّفة التي لها يقبح الفعل، لم يمتنع أنْ يكون لنفي وجوه القبح تأثيرٌ فيما له يحسن، إذا حصل له حال زائدة على وجوده. ومتى لم نَقُل ذلك فيه أدّى إلى كون الفعل قبيحًا مع ثبوت وجه الحسن فيه. وفي هذا من الفساد ما لا خفاء به. ولا يمكن أن نجعل ذلك شرطًا، لأنّ حسن الفعل يتبعه. فلو جاز ألّا يحصل مقتضيًا له، ويجعل شرطًا لقبح مثله في سائر وجوه القبائح، بل في سائر الأُمور المقتضية للصّفات، فيجب لهذه الجملة صحة ما قدّمناه في وجه الحسن.

[الواجب والندب والتفضّل حُسْنٌ زائد]

فأمّا النّدب[١] والتفضّل[٢]، فلا بدّ مِنْ أنْ يحصل لهما صفة زائدة على حُسْنه، ويكون المقتضى لها وقوعه على وجه يجري مجرى الإثبات؛ ككون الفعل تفضّلًا، والنوافل مسهلة للواجبات.

وأمّا الواجب[٣]، فلا بدّ من أنْ يحصل له صفة زائدة على حسنه، ويكون المقتضي لذلك فيه حصول وجه يقتضي وجوبه نحو كونه إنصافًا، وشكرًا لمُنْعم، ولطفًا في فعل الواجب، إلى ما شاكله. فهذه جملةٌ قد نكشف بها ما له يحسن الفعل ويجب.

---

(١) شرح القاضي النّدب في بعض كتبه فقال: النّدب ما لا مدخل لاستحقاق الذمّ به، مع أنه يستحق به المدح، هو الذي نسمّيه ندبًا وما شاكله. (المحيط بالتكليف ص ٢٣٣). وفي موضع آخر من «المغني»، نجد القاضي يفصّل الكلام عنه. (المغني في أبواب التوحيد والعدل ١٧/ ٢٤٧ (طبعة القاهرة)).

(٢) التفضّل: هو ما للمتفضّل أن يتفضّل به، وله أن لا يتفضّل به. وقال البعض: هو نفع الغير على جهة الإحسان. (اللمع ص ٤١؛ الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٥).

(٣) شرح القاضي الواجب في بعض كتبه فقال: الواجب هو ما إذا لم يفعله القادر عليه، استحقّ الذمّ على بعض الوجوه. (شرح الأصول الخمسة ص ٣٩ و٤١ و٦١٩). والملفت، أن القاضي قد تعرّض للواجب، في مواضع عديدة من كتبه. (المحيط بالتكليف ص ٢٣٣ و٢٤١؛ المغني في أبواب التوحيد والعدل ٢٤٧/١٧ (طبعة القاهرة).

[ذِكْر بعض وجوه المُحَسِّنات]

ونحن نفصّل الآن بعض وجوه المحسّنات التي إذا حصلت وانتفى وجوه القبح حَسُنت، فنقول:

إنّ الكلام يحسن متى حصل على وجهٍ يفيد النّفع، أو دفع الضّرر، وانتفى عنه وجوه القبح كالصّدق، والأمر بالحسن، وتكليف ما يُطاق، والنهي عن القبيح، وكونه مصلحة.

والإرادة تحسن، لأنها متعلّقةٌ بالحسن، ومع انتفاء وجوه القبح عنها. وكذلك القول في كراهة القبيح.

والضّرر يحسن إذا حصل فيه نفع يوفّى عليه، أو دفع ضرر أعظم منه، أو حصل مستحقًّا إذا انتفى عنه مع ذلك سائر وجوه القبح. وكذلك القول في سائر الأفعال، فاعتبرها أجمع هذا الاعتبار، فقد نبّهنا على طريقة القول فيه.

والذي يدلّ على أنّ الحسن يَحْسُن لما ذكرناه، أنه متى عُلِم أنّ الخبر صدق، وعُلِم انتفاء وجوه القبح عنه عُلِم حسنه، كما إذا عُلِم كون الظلم ظلمًا عُلِم قبحه. فيجب القضاء بأنّ الموجب لحسنه، هو هذا دون غيره.

[الصدق يحسُن بالنفع ودفع الضرر]

وليس لأحد أنْ يقول: فيجب على هذا القول أنْ لا يَعلم حُسْنَ الصدق إلا مَنْ عَلِم انتفاء سائر وجوه القُبح عنه، ووجوه القبح تكثر، ولا يُعلم جميعه باضطرار، فيجب أنْ لا يُعلم حُسْنَ شيءٍ باضطرار. وفي بطلان ذلك دلالةٌ على فساد ما أصّلتموه.

وذلك لأنّ مَنْ لم يعلم انتفاء وجوه القبح عن الصّدق، جوَّز حصولَ وجه من وجوه القبح فيه، ولا يصحّ أنْ يعلمه حسنًا مع هذا التجويز، كما لا يجوز أنْ يعلم حُسْنَه مع تجويزه كونه كذبًا؛ لأنّ انتفاءَ وجوه القبح ككونه صدقًا، ولو صحّ مع الشك في انتفائها أنْ يعلم حسنه، لصحّ مع الشكّ في كونه صدقًا أنْ يعلم ذلك، ولو صح ذلك فيه لصحّ أنْ يعلم قُبْحَ الشيء مع الشكّ فيما يقتضي قبحه، وهذا بيّنُ الفساد.

وليس يجب إذا كانت القبائح تنقسم، ففيها ما يعلم باضطرار، وفيها ما يعلم باكتساب، أنْ لا يعلم انتفاؤها عن الصّدق، إلّا مَنْ استدلّ؛ لأن وجوه القبائح تعلم باضطرار على الجملة ويعلم أنّ بعض ما يختصّ بذلك قبيح. وإنما يحتاج المستدلّ إلى الاستدلال في أنّ القبيح يقبح لأجله، وفي حصوله في بعض المواضع. فإذا صحّ ذلك لم يمتنع أن يعلم العاقل انتفاءَ جميع وجوه القبح عن الصّدق، فيعلم عنده حسنه ضرورةً. ولا يكون بهذه الصفة إلّا ويكون فيه نفعٌ أو دفع ضرر؛ لأنه لو خلا منهما لكان عبثًا، وذلك وجهٌ من وجوه القبح.

[قيام الدلالة شرط لمعرفة الحُسْن]

ولا يبعد أنْ يقال: إنَّ الظنّ يقوم مقام العلم بانتفاء وجوه القبح، كما أنه يقوم مقامه في انتفاء النفع ودفع الضّرر، والاستحقاق في الظلم، متى علم وقوعه على وجه أو ظنّ انتفاء وجوه القبح عنه، أو عُلِمَ قبحه. ويجب أنْ يُنظر في المواضع التي يقوم الظنّ فيها مقام العلم، وما لا يقوم، ويُحكم بذلك بحسب قيام الدّلالة. والقول في سائر الأفعال الحسنة كالقول فيما ذكرناه.

وقد بيَّنا مِنْ قبلُ، أنَّ الإحسان من حيث كان إحسانًا، يختصّ بصفة زائدة على حسنه، ولا يحتاج إلى اشتراط نفي القبح عنه؛ لأنَّ وصفنا له بالحسن يقتضيه، فكذلك القول في الواجب المضيَّق والمخيَّر فيه.

[أفعال الله جميعها تفضّل ونعمة]

واعلم أنّ الذي يصح أنْ يقع من القديم سبحانه من الأفعال الحسنة، ما يحصل له صفة زائدة على حسنه، على ما قدَّمناه، إلّا العقاب؛ ويكون جميعه تفضّلًا ونعمةً وإحسانًا، ويحسن لذلك.

فأمّا ما يحسن منه الفعل لكونه صلاحًا كالنوافل، فلا يصح: لأن معنى التسهيل الذي له صار النفل صلاحًا لنا، لا يصح فيه. وكذلك القول في الواجبات، أنه إنما يصحّ عليه منها ما يجب لوجهٍ يخصّه؛ كالإنصاف، وما شاكله.

فأمّا ما يجب لكونه لطفًا وصلاحًا، فلا يتأتّى فيه تعالى ذلك؛ لأنّه ممّن لا يصحّ أنْ تدعوه الأفعال إلى اختيار واجب لولاه كان لا يفعله، لأنّ المعلوم من حاله تعالى أنه يفعل الواجب على كلّ حال، ولا يختار فعل القبيح ألبتّة؛ فمعنى الألطاف إذن لا يصح فيه سبحانه، وإنْ كان في جملة ما يجب لأمرٍ يخصّه ما لا يصح عليه، نحو شكر المُنعم لاستحالة الإنعام عليه، ونحو العبادة، إلى ما شاكلهما.

وهذه جملةٌ كافيةٌ في هذا الباب.

فصل في أن الفعل لا يحسن ولا يقبح لجنسه أو وجوده أو حدوثه أو انتفاء معنى غيره

[تبيان جوهر الفعل]

اعلم أنّ الظلم لو قَبُح لجنسه، لوجب أنْ يقبح كل ضرر وألم، وفي علمنا بأنَّ فيه ما يحسن دلالةٌ على فسادِ هذا القول.

وليس لأحد أن يقول إنه يقبح لعينه، ولا يجوز أن يماثله ما كان حسنًا منه؛ لأن الدلالة قد دلّت على أنَّ التماثل بين الأشياء لا تقع بالقبح والحسن، وإنما تتماثل في صفات الأجناس. وقد بينّا ذلك في كتاب الصفات؛ فكيف يقال إنّ القبيح من الآلام يخالف الحسن منها. وإذا صحّ أنَّ تشبيه الألم القبيح بالحسن منه كاشتباه الجواهر بعضها ببعض، فكيف يقال فيها إنها مختلفة؟ وقد عُلِم أنَّ السامع لقول القائل: «زيد في الدار» لا يفصل بينه إذا كان كذبًا، وبين هذه الصيغة إذا كانت صدقًا، كما لا يفصل بين السوادين، فكيف يقال إنّهما مختلفان.

وبَعْد، فقد عُلِم أنَّ نفس الضّرر الذي يقع ظلمًا قد كان يصح أنْ يقع عدلًا، بأن يقارنه نفعٌ يوفّى عليه، أو يتقدم ما يستحق به. ولو كان ظلمًا لعينه، أو قبيحًا لذاته، لاستحال وجود عينه، وهو حسن. وذلك يبيِّن ما قلناه من أنه لا يجوز أنْ يقبح لجنسه.

[بيان أن قُبح الشيء يتبع حدوثه ومقالة لأبي علي الجبّائي]

فإنْ قيل: أليس قد قال شيخكم أبو علي رحمه الله أنَّ الجهل بالله سبحانه يقبح لعينه، فهلّا جوَّزتم القول بأنّ الظلم يقبح لعينه؟

قيل له: إنّه رحمه الله إنما استجاز القول بذلك من حيث استحال عنده وجود هذا الجهل إلا قبيحًا، ووجود أمثاله إلا قبيحة، فأجراه مجرى صفات النفس لهذا المعنى، وهذا الوجه لا يتأتّى في الظلم في الوجهين جميعًا. وكذلك في الكذب، فلذلك فارق حاله حال الجهل عنده، وإنْ كان الصحيح عندنا أنَّ الجهل بالله لا يقبح لعينه؛ لأنّ قبح الشيء يتبع حدوثه، وما هذا حاله لا يستحقّ للنفس؛ ولأنّ ما له قَبُح، وهو كونه جهلًا، إذا لم يستحقّ للنفس فبأن لا يستحقّ كونه قبيحًا للنفس أوْلى؛ ولأنّ حكم القبائح في استحقاق هذه الصفة لا يختلف، فلا يصح استحقاق بعضها للنفس؛ ولأنّ سائر الجهل في أنه لا يوجد إلّا جهلًا، ولا يوجد مثاله إلّا كذلك، كالجهل بالله تعالى. فلو جاز أنْ يكون ذلك للنفس، لجاز في سائر الجهل، فإذا بَطُل فيه، وجب بطلانه فيما قاله.

وإنما يفارق سائر ما تعلق الجهل به في بعض الوجوه القديمَ سبحانه من حيث جاز خروجها عمّا هي عليه من الصفات، وإنْ كانت في بعض الوجوه لا تفارق القديم تعالى، أعني في صفات ذاتها. فقد صحَّ بهذه الجملة أنَّ الجهل بالله تعالى في أنه لا يجوز أنْ يقبح لعينه كسائر القبائح. وإنما ذهب إلى هذا القول شيخنا أبو علي رحمه الله أولًا.

[إرادة القبيح لا تقبح لذاتها ومقالة أخرى لأبي علي الجبّائي]

فأمّا كلامه آخرًا، فإنّه يدل على خلافه لأنه جعل صفات النفس موجبة للتجنيس، إذا كانت إثباتًا، فلو كان الجهل بالله تعالى يقبح لعينه، لوجب في كل جهل بالله أنْ يكون متماثلًا، لمشاركته في كونه قبيحًا لعينه. وقد عَلِمنا أنّ ذلك يختلف في الجنس؛ لأنّ الجهل بكل صفة يختصّ بها يخالف الجهل بغيرها، كما أنَّ العلوم به تعالى على ما يختصّ به من الصفات تختلف. وبمثل ذلك أبطلنا قولَ مَنْ قال في إرادة القبيح أنها تقبح لذاتها، وإنْ كان المراد تقبح

بالإرادة، لأنه كان يجب تماثل إرادات القبائح؛ وذلك باطلٌ، وسائر ما قدّمناه يبطل هذا القول، وإنْ كانت الشبهة فيه أقلّ من الشبهة في الجهل بالله، لأنّ إرادة القبيح قد توجد بعينها، ولا تكون قبيحة بأنْ يكون مُرادها حسنًا، ويوجد مثلها حسنًا، فهي في بابها كالكذب والظلم؛ فبطلان كونها قبيحةً لنفسها أوضح.

ولمثل ما ذكرناه يبطل القول بأنّ الظلم والكذب يقبحان لوجودهما، أو حدوثهما؛ وذلك يؤدّي بقائله إلى أنْ يقول: إنَّ كلَّ موجود قبيحٌ، صحَّ الحدوث عليه أم استحال، ويوجب عليه القول بأنَّ كلَّ محدث قبيح. والعلم بفساد ذلك ضروريٌّ.

[وجود القبيح شرطٌ لمعرفته]

ولا يجوز أنْ يَقْبُح القبيح لعدمه؛ لأنّ قبحه يختصّ حال وجوده، فكيف يقال إنّ المقتضى لذلك فيه عدمه. ولا يصح أنْ يقبح ذلك لعدم معنى سواه، لأنّ كلَّ معنًى يعقله قد يوجد، ولا يُخرِج الطلم من كونه قبيحًا، والكذب من كونه قبيحًا.

وبَعْد، فإنَّ المعنى إذا عُدِم، لم يكن له به تعلق، فكيف يقتضي قبحه؟ ولِمَ صار بأن يقتضي ذلك فيه أوْلى من أن يوجب ذلك في غيره؟ على أنّ الإعراض لا يجوز أنْ تختصّ بصفات لوجود معنى فيها؛ لاستحالة الحلول عليها، فبأنْ لا تكون قبيحةً لعدم معنى أوْلى.

ولسنا ننكر أنْ يَقْبح الخَلْقُ لوجود معنًى، من حيث صحَّ حلول المعاني المدركة فيه، وإنْ استحال ذلك عليه لعدمه. فأمّا كونه حسنًا في العقل، فلا يصح لوجود معنى، ولا لعدمه. فقد صحّ بهذه الجملة ما قصدنا بيانه بحمد الله ومنّه.

فصل في أن القبيح لا يقبح للإرادة أو الكراهة ولا الحسن والواجب يختصان بذلك لهما

[لا صلة للقبيح بالإرادة أو الكراهة]

اعلم أن الظلم متى علم ضررًا لا نفع فيه، ولا هو مستحقّ، ولا دفع ضرر أعظم منه، ولا يُظَن فيه ذلك، عُلِم قُبْحُه. فلو كان إنّما يقبح بالإرادة

لما عُلِم قبحه مع الجهل بها، بل كان يجب لو منع الله تعالى القادر منّا من الإرادة، وأقدم على الظلم العظيم أنْ لا يكون ذلك قبيحًا، ولا يستحقّ به ذمًّا. ولا فصل بين مَنْ قال بذلك وبين مَنْ أبَى قبحه، وإنْ قصد إليه، لأنّ العقلاء يعلمون قُبْح ذلك وحُسْن ذمّه، كما يعلمون ذلك إذا وقع من القاصد.

وبَعْد فلو قبح، لوجب متى انتفت الإرادة أنْ يحسن، كما يحسن متى زال بعض ما له يقبح من نفع، ودفع ضرر، أو استحقاق. وهذا لا يصحّ عند قائل هذا القول، لأنه كما نقول في القبيح إنه يقبح بالإرادة، نقول في الحسن أنه يحسن بها. وهذا القول يوجب عليه أنْ يقول بحسنه إذا انتفت الإرادة.

[بين العلم والإرادة]

فإنْ قيل: إذا صحّ أنْ يكون العلم بكون الظلم ظلمًا من شرط قبحه، فهلّا جوَّزتم مثله في الإرادة؟

قيل له: إنّا لا نجعل العلم بذلك شرطًا في قبحه، بل القبح، عَلِمَه الفاعل كذلك أم جَهِلَه؛ وإنّما نجعل العلم بذلك أو التمكّن من العلم به شرطًا في استحقاق الذمّ به؛ فكيف يصح لكم التعلّق فيما ذهبتم إليه بذلك؟

فإن قال: إني أقول في الإرادة إنها شرط في استحقاق الذمّ بالظلم، لا أنها علّة في قبحه كما ذكرتموه في العلم.

قيل له: إنما جاز أن نجعل العلم شرطًا في ذلك؛ لأنّ معه يمكن التحرّز من القبيح، ومع فقده يتعذّر ذلك، إذا لم يكن متمكّنًا من العلم. ولا يجوز أنْ يستحقّ الذمّ على ما لا يمكنه التحرّز منه؛ لأنَّ ذلك لو صحّ، لصح أنْ يستحقّ الذمَّ على ما أُلْجِئَ إليه، أو اضطر إليه؛ وليس للإرادة هذا الحكم، فكيف يُجْعل كالعلم في ذلك؟ ولا فرق بين هذا القول وبين القول بأنّ الظالم لا يستحقّ على ما يفعله من الظلم الذمّ، إلا إذا تحرّك الفلك أو أكل زيد، وإنْ لم يكن لذلك به تعلّق، وفساد ذلك ظاهرٌ.

[لا حُكْمَ على الإرادة الجاهلة]

وبَعْد، فإنّ هذا القول يوجب أن لا يستحقّ أحدنا على الإرادات القبيحة الذمّ، لأنها غير مُرادة، ولو جاز ذلك فيها لجاز في سائر القبائح. وإنما لا يستحقّ الساهي على فعله الذمّ من حيث لا يمكنه التحرّز منه لفَقْد علمه بما يفعله، لا لأنه لم يقصد إليه. وذلك لا يستحق الطفل الذمّ، وإنْ كان قاصدًا إلى ما يفعله من الظلم لما لم يكن عالمًا به، ولا متمكّنًا من معرفته. وإنْ كان عند الشيخين رحمهما الله لا يستحقّ الساهي الذمّ؛ لأنّ ما يقع منه لا يكون قبيحًا أصلًا. والقول في حُسْن ردِّ الوديعة ووجوبه، وإنْ لم تُرد، كالقول في قبح الظلم؛ فلا يصح أن يقال إنه إنما حَسُن بالإرادة، أو استحق عليه المدح لأجلها.

فإنْ قيل: إنّ الذي ذكرتموه يصح في الظلم، فأمّا في الكذب وما شاكله فما أنكرتم أنه إنما يقبح بالإرادة، لأنه لولاها لم يكن كذبًا قبيحًا، وكذلك القول في حسن الصدق.

[أدلة استبعاد الإرادة في تمييز القبيح]

قيل له: إنّ الأفعال التي تَقْبُح على ضربين: أحدهما لا يقع على الوجه الذي يقبح عليه إلّا بأن يقصد فاعله به وجهًا مخصوصًا، نحو الكذب والصدق، والثاني يقع على الوجه الذي يقبح عليه، وإن لم يُرِد وجهًا مخصوصًا، كالظلم والجهل وإرادة القبيح.

وما ذكرناه أوّلًا، وإنْ كان لا بدّ من أن يُراد، فالإرادة إنما تؤثر في وقوعه على بعض الوجوه، لا في قبحه. ثم يُنْظر فإن صحبه ما يوجب قبحه، حُكِم بقبحه، وإنْ قارنه ما يوجب حُسْنه، قُضِيَ بذلك فيه.

والإرادة إنما تؤثر في كون الكذب خبرًا، لا في كونه كذبًا، وإنّما يقبح لكونه كذبًا، وليس للإرادة في ذلك حظٌ. إنما يقع كذلك لكون مخبره على ما لا تناوله الخبر، فكيف يقال إنه يقبح بالإرادة؟

وبَعْدُ، فإنَّ المؤثر في كونه كذلك، كون المخبر مريدًا دون نفس الإرادة، لأنه لو حصل مريدًا من غير إرادة، لوجبت هذه القضية لوجوبها إذا كان مريدًا بإرادة، فكيف يقال إنّ الإرادة مؤثرة حتى تجعل علّةً في قبحه.

وبعد، فإنَّ الإرادة التي يكون بها الخبر خبرًا قد تكون واحدة ويكون الخبر كذبًا تارةً وصدقًا أُخرى، نحو أن يخبر بقوله: «زيدٌ في الدار» عن زيد بن خالد، وهو فيها؛ فلو أخبره عنه وليس هو فيها لكان كذبًا، والإرادة واحدة؛ فلو كانت هي الموجبة لقبحه لوجب أن لا يصحّ أن توجد بعينها، وتكون صدقًا حسنًا. وفي صحة ذلك فيها دلالة على ما قاله.

وليس يمكنه أن يقول إنّ ما به يصير صدقًا غير الإرادة التي بها يصير كذبًا؛ لأنّ القول واحد، والإرادة تتناوله وهو في الحالين، خبر عن مُخبر واحد، فكيف يقال إنها إذا كان كذبًا غيرها إذا كان صدقًا؟ وهل ذلك إلّا كقول مَنْ قال: إنّ نفس الخبر إذا كان صدقًا، هو غير الخبر إذا كان كذبًا؟

على أن الإرادة تقارن الجزء الأول من الخبر، لأنها متى وجدت كذلك صحّ أنْ تتناول جملة الخبر. ولو تأخّرت عن الحرف الأوّل لم يصح أن تتناول جملته، لأنّ المقتضى لا يصح أن يُراد؛ فإذا ثبت ذلك وعُلِم أنها تعدم إذا انقضى الحرف الأوّل، فكيف تكون علّةً في قبح جميعه؟ ومن حقّ العلل أن لا تصح أن تؤثر في المعدوم، كما لا يصح أن تؤثر وهي معدومة. وإنما صح لنا القول بأنّ كونه كذبًا يوجب قبحه؛ لأن ذلك مما يختصّ به جملة الحروف، فلا يمتنع أن يقتضي قبح كل واحد منه. والقول في أنّ الصدق لا يحسن للإرادة، كالقول في أن الكذب لا يقبح لها، فلا وجه لإعادته. وكذلك القول في سائر الأفعال التي للإرادة فيها تأثير.

فإنّ قيل: أليس إرادةُ زيد من غيره دخول داره توجب حسن الدخول، وإرادته الخروج من داره تُوجب قبح القعود فيها؛ لأنّ عندهما حَسُنَ ذلك وقَبُح، ولولاهما لم تختصّ بهذا الحكم؟ أوَ ليس إرادته جلّ وعزّ منّا الطاعات تقتضي حُسْنها، ولولاها لم تحصل كذلك؟ فهلّا دلّ ذلك على أنها علّة في حسن ذلك؟ وكذلك القول في كراهية الشيء في أنها تقتضي قبحه؟

قيل له: إنّ أرادة صاحب الدار من غيره الدخول إليها، يؤذن بأنه إنما أراد من حيث حصل له في ذلك نفع أو سرور، وذلك يوجب وقوع الدخول على وجه يكون عدلًا غير ظلم، فلذلك حَسُن لا الإرادة؛ ولذلك لو أراد غيره الدخول أو أراد هو بإرادة قد اضطرّ إليها، لم يقتضِ حُسْنَ ذلك. وكذلك متى أراد منه الخروج، فإنما قبح القعود لأنه يكون ظلمًا، لا لأمر يرجع إلى الإرادة.

فأما إرادته تعالى الطاعة وهي دالّة من حيث ثبتت حكمته على أن المراد فيما يستحقّ به المدح والثواب، فلذلك حسن منّا، لا الإرادة. ولذلك لو أراد منّا غيره ذلك لم يحسن. وكذلك القول في كراهته لما يكرهه أنها دالّة على قبحه، لا أنها علّة في ذلك. فقد صحّ بهذه الجملة أنّ القبيح والحسن والواجب لا تختصّ بهذه الصفات للإرادة، على ما بيّنا القول فيه.

فصل في أنه لا يجوز أن يكون الموجب لقبح الفعل حال فاعله نحو كونه محدثًا مملوكًا مربوبًا مكلّفًا مقهورًا مغلوبًا

[لا علاقة للقبيح بحال فاعله]

اعلم أنّ هذه الأحوال لو كانت تقتضي قبح الفعل لوجب أنْ تكون كلُّ أفعال الواحد منّا قبيحةً، ولا يكون بعضُها بأنْ يقبح أوْلى من بعض، ولا الحَسَن منها بالحُسْن أوْلى من القُبْح، ولا الواجب بالوجوب أوْلى من الإباحة، لأنَّ حكمَ هذه الأحوال مع الجميع حكمٌ واحد. وهذا يوجب أنْ لا تفترق أفعالنا في هذه الأحكام، وأنْ تكون كلّها قبيحةً أو حسنةً، وهذا في غاية السقوط.

فإنْ قيل: أليس كونُ الفعل صدقًا يوجب حُسْنَه، وقد أجَزْتم وجوده قبيحًا؟ فجوّزوا القول بأنّ كوْنَ الفاعل محدثًا يوجب قبحه، وإنْ جاز مع كونه كذلك وقوعُ الحسنِ منه.

قيل له: قد بيَّنا من قبل أنّ الصدقَ إنما يحسن لكونه صدقًا، إذا انتفت وجوه القبح عنه؛ ومتى حصل كذلك فلا بدّ من أن يكون حسنًا. وفي ذلك إسقاط سؤالك، وتأكيد ما عوّلنا عليه.

وليس لأحد أن يقول: أليس كَوْنُ الظلم ظلمًا قد أوجب قبحه، وقد جوَّزتم وقوعَهُ ظلمًا من السّاهي ولا يكون قبيحًا؟ فجوّزوا لنا القول بمثله في حال الفاعل؟ وذلك لأنّ الصحيح عندنا أنّ ذلك يقبح وإنْ وقع من الساهي. وفي ذلك سقوط ما قاله، وإنْ كان لشيخينا رحمهما الله أن يجيبا عن ذلك على قولهما بأنّ الظلم إنما يقبح لكونه ظلمًا إذا وقع من قاصد أو عالم أو مَنْ يجري مجراهما، فلم يقع إذن من الساهي على الوجه الذي يصح عليه.

وليس له أن يقول إذا صحّ أن تقع الصلاة بشروطها ممّن لم يعرف الله تعالى أو رسوله ولا تكون حسنة، وإنْ وقعت على الوجه الذي تحسن عليه من العارف بالله تعالى ورسوله، فجوّزوا ما قلته من جواز كون العقل قبيحًا منه لكونه محدثًا، وإنْ صحَّ أنْ يحسن منه بعض الأفعال وإنْ كان محدثًا؛ وذلك لأنّ ما له تحسن الصلاة هو كونه عابد الله تعالى بها، فاعلًا لها لما له وجبت، وهو كونها مصلحة. وذلك لا يتأتّى فيمن ليس بعارف الله وبرسوله، فلم تقع على الوجه الذي تجب لأجله، وأثبتنا وجوبها. فيجب على هذا القياس أن يوجبوا قُبْحَ كلِّ فعل وقع من المحدث المملوك من غير تخصيص.

وكذلك الجواب لمن سأل عن إذْنِ زيد لغيره دخولَ داره أنه يوجب حسنه، وإذن غيره لا يوجب ذلك؛ وعمّا شاكله من المسائل، فلا وجه لذكر جميعه مفصلًا.

[كون فاعل القبيح محدثًا لا تعلّق له بالفعل]

ومما يُبطِل هذا القول أنه كان يجب أن لا نعلم قبح فعل زيد مِنْ ظُلْم وغيره حتى يُعْلم محدثًا مربوبًا؛ لأنّ القبيح لا يُعْلم قبيحًا حتى يُعْلم ما له ولأجله قَبُح. فهذا يوجب أن لا تعرف الدهريّةُ وسائر مَنْ يعتقد قدم العالم، أو يُشَكّ في ذلك من حاله قُبْحَ الظلم ولا غيره. وفسادُ ذلك بمنزلة القول بأنّ هؤلاء مع كمال عقولهم لا يعرفون المدركات. ونحن نستقصي هذا الدليل عند إبطال القول بأنّ القبيح لا يَقْبُح للنهي.

ومما يدلّ على ما قلناه: أنّ كَوْنَ فاعل القبيح محدثًا مربوبًا لا تعلق له بالفعل أصلًا. أمَا ترى أنّ حصوله كذلك قبل الفعل وبعده، ومساواة الجماد

والموات له. وما هذه حاله لا يكون وجهًا لقبحه؛ لأنّ وجه القبح هو الذي لا يحصل إلّا ويوجب قبح الفعل؛ كقولنا في كون الكذب كذبًا، وكون الظلم ظلمًا. ولا فرق والحال هذه بين مَنْ قال بذلك، وبين مَنْ قال إنّ كونه قبيحًا هو لكونه جسمًا، أو طويلًا، أو جوهرًا، أو محلاًّ، وبطلان ذلك يوجب بطلان ما قالوه.

[عدم وجوب القُبْح والحُسْن كون الفاعل مالِكًا أم مملوكًا]

وبعد، فإنَّ الواحد منّا قد يملك غيره، وإنْ كان مملوكًا لله سبحانه؛ فإنْ كان كونه مملوكًا يوجب قبح فعله، فكونه مالكًا يوجب حسنه. وهذا يوجب كون فعله قبيحًا حسنًا.

وليس لهم أن يقولوا إنّ كونه مملوكًا لا يوجب حسنه، لأنَّ معتقدهم في حسن أفعالهم تعالى أنّها إنَّما تحسن لكونه مالكًا ربًّا. وهذا يُقَوِّي ما قدَّمناه من الدلالة؛ لأنِه لمّا كان كونه ربًّا مالكًا يوجب عندهم حُسْنَ فعله، حَسُنَ جميع أفعاله من غير تخصيص. ولو كان كون الواحد منّا محدثًا مربوبًا يوجب قبح فعله، لوجب قبح جميعه من غير تخصيص.

[مقالة شيوخ القاضي في أن أحوال الفاعل لا تؤثِّر في قُبْح فِعْله]

ومما يدلّ على ما قلناه: أنَّ الموجب لكون الفعل قبيحًا أو حسنًا لا بدّ من أن يتعلّق به ضربًا من التعلق، وإلّا لم يكن بأن يوجب قبحه أوْلى من أن يوجب حسنه، أو بأن يوجب قُبْحَ فعل أوْلى من غيره، وكونه محدثًا مربوبًا لا يتعلق بفعله فكيف يوجب قبحه. وهذا الذي يقصده شيوخنا رحمهم الله بقولهم: إنّ أحوال الفاعل لا تؤثّر في قبح فعله، وإنما يقبح ويحسن لصفة تخصّه. فلذلك متى تعرّى الضرر عن نفع ودفع ضرر واستحقاق، قَبُح، ومتى حصل فيه بعض ذلك، حَسُن.

فإنْ قيل: أليس من قولكم إنّ حال الفاعل للعلم قد أثّر فيما فعله من الاعتقاد فصيَّره علمًا، إذا كان عالمًا بالمعتقد أو ذاكرًا للدّليل، ولو لم يكن كذلك لم يكن علمًا؟ فهلا صحَّ أنْ يكون كونُ فاعل القبيح مُحْدِثًا مؤثرًا في قبحه؟

[إيراد بعض الشُّبُهات بُغية الرّدّ عليها]

أليس من قولكم: إنَّ كون الفعل خضوعًا لله وقُرْبَةً إليه وإخلاصًا يقتضي كون فاعله عاقلًا، والصبي لا يُساويه في ذلك، فقد جعلتم لحاله تأثيرًا في الفعل؟

ومن قولكم: إنَّ القديم سبحانه يستحيل أن يخضع لنفسه ويعبدها، وإنْ صحَّ منا ذلك لحال ترجع إلينا، وفي ذلك نقض ما قدَّمتموه؟

ومن قولكم: إنّ أرادةَ العقاب، ونفسَ العقاب، يقبح منّا فعله بأنفسنا، ويحسن من غيرنا لحال ترجع إليه، وذلك ينقض القول إنّ حال الفاعل لا تؤثر في فعله؟

ومن قولكم: إنّ ما يقبح منّا ويحسن إذا كنّا قاصدين، يقع مثله من الساهي والنائم، ولا يقبح منهما لحال ترجع إليهما، وذلك ينقض ما أصَّلتموه؟

ومن قولكم: إنه يحسن من القديم سبحانه إيلام البالغين العقلاء من غير رضًا منهم، ويقبح منّا ذلك بغير رضًا منهم، وجعلتم لكونه على ما هو عليه تأثيرًا في حُسْن ذلك، ولحالنا تأثيرًا في قبحه، وذلك يُبْطل ما أصَّلتموه؟

ومن قولكم: إنَّ العالِم بالنبوّات والشرائع يقبح منه تركها، ولا يقبح ممن لا يعلم ذلك ولم تبلغه الدعوة، فجعلتم لحالهما تأثيرًا في قبح ذلك أو حُسْنه، وذلك ينقض ما ذكرتموه.

ومن قولكم: إنّ الصلاة تقبح من الحائض، وتَحْسُن من الطاهر، لما هما عليه من الصفة، وجعلتم لحالهما تأثيرًا في قبحها وحسنها، وذلك نقضٌ لأصلكم.

ومن قولكم: إنَّ كون الفاعل على صفة تؤثر في استحقاقه العقاب والذمّ على القبيح، حتى قلتم إنّ الطفل إذا وقع منه القبيح لا يستحقّ ذلك، فجعلتم حال العاقل مؤثرًا في ذلك، فهلّا صحَّ أنْ يكون لحاله تأثير في قبح الفعل أو حسنه.

ومن قولكم: إنّ الواحد منّا يستحقّ على القبيح العقاب، وعلى الواجب والندب الثواب، وأحلتم ذلك في الله سبحانه من حيث كان مخالفًا للأجسام

التي يصح عليها المنافع والمضارّ، فجعلتم لحالنا تأثيرًا في استحقاق ذلك ولحاله تأثيرًا في خلافه؛ فهلَّا صحَّ أن يؤثر حال الفاعل منّا في قبح الفعل أو حسنه.

أوَليس من قولكم: إنَّ الواحد منّا يصح أنْ يفعل الإرادة لكونه معتقدًا لصحة حدوث المراد، ويصح الفعل المحكم منه لكونه عالـمًا، والعلم المجرّد لكونه قادرًا، والخبر لكونه مريدًا؛ فإذا صحَّ أنْ تكونَ هذه الأحوال مؤثِّرةً في صحة هذه الأفعال، فهلّا صحَّ أنْ تكونَ بعضُ أحواله مؤثرة في قبحه وحسنه.

أوَلستم تقولون: إنَّ ما عليه الفاعل منّا من الدواعي إلى الفعل يقتضي إيجاد مقدوره، وربما أوجب إيجاده وصار ملجأ إلى ذلك؛ فهلّا صحَّ أنْ يؤثر حال الفاعل في قبح الفعل وحسنه؟

أوَليس من قولكم: إنّ الكامل العقل يستحقّ على ما يعلمه قبيحا الذمّ والعقاب، ولا يستحقّ ذلك الصبيّ عليه، وإنْ عَلِمه قبيحًا؛ فهلّا صح لمثل ذلك أنْ يؤثر حال الفاعل في قُبْح الفعل.

أوَلستم تقولون: إنَّ صاحب الصغيرة والتائب لا يستحقّ العقاب بالمعصية، وإنْ استحقّ بمثلها مَنْ يخالفه في هذه الصفة العقاب بالمعصية، فجعلتم حالهما مؤثّرًا في ذلك؛ فهلّا صحَّ ما ذكرناه من أنَّ حال الفاعل منّا يؤثر في قبح الفعل أو حسنه؟ فكلّ ما سألناكم يسقط ما أصّلتموه.

[تأثير حال الفاعل في بعض أفعاله إذا كان لها به تعلّق]

قيل له: إنَّ جميع ما ذكرته لا يلزم على ما اعتمدناه؛ وذلك أنّا لم نأب القول بأنّ لحال الفاعل تأثيرًا في بعض أفعاله إذا كان لها به تعلّقٌ. وكيف نأبى ذلك، ومن قولنا إنّ الأفعال تقعُ على بعض الوجوه، لكونه مريدًا أو كارهًا أو عالـمًا، كالخبر والأمر والنهي والعقاب والثواب، وعليه نعتمد في أنه تعالى مريد، وفي أنّ ما يفعله من الاعتقادات في قلوبنا علوم. لكنه لا يجوز القول بأنّ لحال الفاعل تأثيرًا في فعله، إذا لم يكن له به تعلّق، على ما اعتمدنا عليه في إبطال قولهم: إنَّ لحال الفاعل تأثيرًا في قبح الشيء وحُسْنه، من غير أن

يمكن بيان تأثيرها في هذه الأفعال. فإذا صحّ ذلك سقط سائر ما سألت عنه. ونحن نشير إلى الجواب عن سائر ما ذكرته.

[الرّدّ على ما ورد من الشُّبُهات]

أمّا ما بدأت به: من أنّ حال الفاعل قد أثّر في الاعتقاد فصيّره علمًا؛ فلأنّ لحاله، وهو كونه عالمًا بالمعتقد أو ناظرًا أو ذاكرًا للدليل، تأثيرًا في الاعتقاد الذي حصل علمًا، ولها به من الاختصاص ما ليس لها بغيره، فلذلك صحّ فيه هذا الحكم. وهذا الكلام صحيح سواء قلنا إنَّ حاله قد أثّر في كون الاعتقاد علمًا مِنْ غير أن نثبت له حالًا لكونه عليها صار علمًا. وإنْ كان الوجه الثاني هو الذي يدلّ عليه كلام الشيخين رحمهما الله، والأوّل هو الذي ينصره شيخنا أبو عبد الله. ولهذا اختلفوا في أنّ العلم بأنَّ العلمَ علمٌ، هو علم بالمعلوم أو به. وليس كذلك حال ما قالوه من تأثير حال الفاعل في قبح الفعل؛ لأنّ كونه محدثًا ليس له من التعلّق بقبح الفعل ما ليس له من التعلّق بحسنه؛ فلا يصح والحال هذه أن يكون مؤثّرًا في كِلَا الأمرين. ويبيّن صحة الفرق بين الأمرين: أنّا لما حكمنا بأن لحاله تأثيرًا في كون الاعتقاد علمًا، لم نجوّز حصول هذه الحال، ولا يكون اعتقاده علمًا. وليس كذلك قولهم، لأنّهم قد جوّزوا مع كونه محدثًا مربوبًا وقوع الحسن والقبيح منه على السّواء، وفي ذلك إسقاط ما سأل عنه أوّلًا.

[الخضوع لله يكون من العاقل العارِف]

وأمّا ما ذكرته ثانيًا، فجوابه أنّ الفعل إنّما يصير خضوعًا لله تعالى وقُرْبةً إليه متى قُصِدَ به وجهٌ مخصوص، ولا يصحّ كونه إلّا من عاقلٍ عارف بمن يخضع ويتقرّب إليه؛ فلذلك وجب كونه عاقلًا ليصحّ أن يقع منه الفعل على هذا الوجه، وذلك يقتضي أنّ لحاله تأثيرًا في كون الفعل بالصفة التي ذكرناها. والصبي فمن حيث لم يحصل بهذه الحال، لم يصح منه إيقاع الفعل على وجه الخضوع والقربة إلى الله تعالى. وليس كذلك ما ذكرتموه من أنّ حال الفاعل يؤثر في قُبْح الفعل وحُسْنه؛ لأنه لا تعلّق لها به على ما قدّمنا القول فيه.

[استحالة عبادة الله لنفسه]

وأمّا ما ذكرته ثالثًا، فجوابه أنه تعالى إنما استحال أن يخضع لنفسه ويعبدها؛ لأنّ وقوع الخضوع والعبادة من جهته يستحيل، لأنّه ممّن لا يصح الإنعام عليه، ولا يصحّ أن يكون دون غيره فيخضع له. والواحد منّا يصح كِلَا الأمرين عليه، فلذلك صحّ منا الخضوع والعبادة، ولم يصح منه. فقد ثبت الوجه في تأثير حالنا في صحة الخضوع والعبادة منّا وحسنه. وليس يصحّ ذلك فيما قالوه، لما بيّنّاه.

وما ذكرته رابعًا، فجوابه أنّ إرادة العقاب ونفس العقاب، إنَّما قَبُح منا فِعْله بنفسنا لوجه مخصوص، لا أنَّ حالنا قد أثّر فيه على ما قالوه، وحَسُنَ مِنْ غيرنا فعله بنا لوقوعه منه على وجه يَحْسُنُ عليه. والقول في ذلك عندنا كالقول في سائر المُحسنات والمقبحات.

وأمّا ما ذكرته خامسًا من مفارقة حال القاصد لحال الساهي فيما يقبح منه أو يحسن، فقد بينّا من قبل أنّ في الأفعال ما يقع على بعض الوجوه بالقصد فيقبح أو يحسن؛ ولا يصحّ ذلك في الساهي فيما يقبح منه أو يحسن. فقد بينّا من قبل أنّ في الأفعال ما يقع على بعض الوجوه بالقصد فيقبح أو يحسن، ولا يصح ذلك في الساهي؛ وبينّا أنَّ حال الساهي فيه كحدِّ القاصد. وذلك يسقط التعلّق به، ويبيِّن مفارقته لقولهم بأنّ كون الفاعل محدثًا يقتضي قُبْح الفعل.

[إيلام الله للعاقل يَحسُن لأنه عالِم ومُحيط]

وأمّا ما ذكرته مِنْ بَعْد مِنْ أنه يَحْسُن من القديم سبحانه إيلام العاقل من غير رضاه، ويقبح ذلك منّا، وأنَّ حال الفاعل قد أثّر في ذلك؛ فبعيدٌ لأنّ إيلامهم من جهتنا لو وقع على الوجه الذي يقع من الله تعالى، يَحْسُنُ. وإنما يحسن منه دوننا لأنه عالمٌ بكنه ما يستحقّ عليه مِنَ الأعْواض فيُوصله إليهم لا محالة. وذلك لا يصحّ منّا، ولو صحَّ لكان حالنا كحاله تعالى فيه. ونحن نشرح هذا الكلام من بَعْد إن شاء الله.

[ترك الشرائع قُبْحٌ من العالِم فقط]

وأمّا قولك مِنْ بَعْد أنَّ العالم بالنبوّات والشرائع يقبح منه تركها لكونه عالمًا بذلك، ولا يقبح ممّن لا يعلمه، فلأنَّ العِلْمَ بقبح ذلك لا يصحّ إلّا بعد العلم بصحة النبوّات، ومَنْ لا يصحّ أنْ يعلم ذلك لا يكون ذلك لطيفًا له، فلا يصح أن قبح منه تركه، ويكون ذلك بمنزلة المكلّفَيْن إذا اختلفت شرائعهما، فلم يحصل من هذا الكلام أنَّ لحالهما تأثيرًا في هذا الباب، وفارق ما ذهبوا إليه.

وأمّا ما ذكرته: مِنْ مفارقة حال الطاهر لحال الحائض في حُسْن الصلاة؛ فذلك لأنّ حالهما في كونه لطفًا قد اختلفت، لما يعلمه تعالى من اختيارهما الواجب عنده أو ترك ذلك، وليس كذلك ما قالوه، لأنّ حدوث الفاعل لا يؤثّر في فعله على وجه.

[الذمّ يستحق على القبيح إذا كان فاعله عالِمًا بقُبْحه]

وأمّا ما ذكرته: من أنَّ حال الفاعل منّا قد أثّر في استحقاق العقاب والذمّ على القبيح، ولذلك استحال من الصبيّ أن يستحقّ ذلك، وإنْ وقع القبيح منه؛ فذلك لأنّ مِنْ حقّ الذمّ أنْ يستحقّ بالقبيح إذا صحّ من فاعله الاحتراز منه، وذلك لا يصحّ إلّا مع العلم، أو ما يقوم مقامه، وليس يصح ذلك في الصبي، فلذلك لم يستحقّ الذمّ والعقاب على القبيح. وذلك بيِّنٌ في تعلق حال الفاعل بالذمّ والعقاب؛ لأنّ استحقاقهما مع كون الفاعل معذورًا يتعذّر عليه التحرّز منه، لا يصحّ؛ فحصل أنَّ لكونه عالمًا تعلّقًا باستحقاقهما. وليس كذلك ما قالوه.

[استحالة العقاب والثواب على الله]

وإنما لم يصح أنْ يستحق القديم تعالى على القبيح لو فعله العقاب ـ تعالى عن ذلك ـ لأنّ استحقاق ما يستحيل فعله لا يصحّ، من حيث كانَ حُسْنُ الشيء يتبع صحته. وإيلام القديم تعالى يستحيل، وذمّه يصح؛ لأنّ ذلك مما يحلّ بَعْض الذامّ ويوجد فيه، فلذلك فارق الذمّ العقابَ في صحة استحقاقه له، أو فعل القبيح، تعالى عن ذلك. وإنّما لا يستحقّ تعالى الثواب، لأنّ من شرط

استحقاقه على الفعل أن يكون شاقًّا، وذلك يستحيل عليه في أفعاله؛ فلذلك فارق الواحد منّا فيه وإنْ ساواه في المدح، لأن المدح يحلّ بعض المادح، وليس من شرط صحته وصول السرور إلى الممدوح لا محالة. ولذلك يصح منّا أن نمدح الميت، وإن استحال عليه السرور. وإنّما لم نُعَوِّل في استحالة استحقاقه تعالى الثواب على مثل ما ذكرناه في العقاب، لأنّه إذا صحّ أنْ نبيّن أنَّ الفعل لم يقع منه تعالى على الوجه الذي يقتضي استحقاق الثواب به، فهو أوْلى من الاعتماد على أنَّ حال الفاعل تقتضي أنه لا يستحقّ ذلك. وليس مِنْ شرط استحقاق العقاب بالقبيح كونُه نفعًا، حتى يقالَ إنه تعالى لو فعل ذلك لما صَحَّ أنْ يستحقّ به العقاب. والاعتماد في مفارقة حالنا لحاله يجب أن يكون على ما ذكرناه. وذلك يُسْقط السؤال الذي أوردته بعد هذا الفصل.

[يصحُ الفعل من المعتَقِدْ لكونه مُريدًا فقط]

وأمّا ما ذكرته: مِنْ أنَّ الواحد منّا تصح منه الإرادة والفعل المحكم ونفس الفعل، لكونه معتقدًا وعالمًا وقادرًا ومريدًا فغير بعيد أن تؤثر حاله في قبح الفعل منه، فبعيدٌ؛ لأنَّ كونه معتقدًا إنما أثّر في صحة كونه مريدًا، لا في فعله الإرادة؛ لأنّه لو صح أن يفعلها في غيره لم يمتنع ذلك منه، وإنْ لم يكن معتقدًا. ولو ثبت أنَّ كونه معتقدًا قد أثّر في فعله الإرادة، لم يلزم على ما قلناه؛ لأنّ لكونه معتقدًا تأثيرًا في ذلك، فلا يمتنع أن تصحّ منه الإرادة لكونه عليه، وليس لكونه محدثًا تأثير في الفعل على وجه.

وأمّا كونه عالمًا، فإنما صحَّ الفعل المحكم منه لاختصاصه به، كما أنَّ الفِعْلَ إنما صح لكونه قادرًا لتعلّقه به، والخَبَرَ صحّ منه لكونه مريدًا لهذا الوجه. وذلك لا يتأتّى فيما ذهب إليه من تأثير كونه محدثًا مربوبًا في الفعل.

وأمّا ما ذكرته من بَعْد من أنّ ما عليه الفاعل منّا من الدواعي إذا اقتضى إيجاد مقدوره لم يمتنع أنْ يؤثر حال الفاعل في قبح الفعل وحُسْنه فساقطٌ؛ لأنّ للدواعي تأثيرًا في الفعل، لأنّه متى عُلِم أو ظُنَّ ما عليه من الضرر أو له من النفع دعاه إلى إيجاد الفعل أو ألجأه إليه لتعلّقه به. وليس كذلك حال تعلّق كونه محدثًا بقبح الفعل، فأين أحدهما من الآخر؟

وأمّا ما ذكرته من أنَّ كونه كامل العقل يقتضي استحقاق الذمّ على القبيح، وأنَّ الصبي وإن عَلِم القبيح لا يستحقّ لك، فقد اختلف كلام شيوخنا رحمهم الله فيه: فمنهم مَنْ يقول إنّ كلَّ مَنْ علمه قبيحًا على وجه يمكنه التحرّز منه، فلا بدّ من أن يستحقّ الذمّ والعقاب، ويَمْنَع أنْ يعلم الصبي قبح القبائح وإنْ جوَّز أن يعتقدها ويظنّها، كما يعتقد أنَّ للعالم إلٰهًا وخالقًا، وأنَّ لنا رسولًا لكثرة ما سمعه منّا؛ فعلى هذا القول يسقط السؤال أصلًا.

[عقاب الفاعل مشروط بكمال العقل]

ومنهم مَنْ يقول: قد يصح أن يعلم الصبي ولا يستحقّ العقاب؛ لأن من شرط صحته أن يكون كامل العقل؛ لأنّ مَنْ هذه حاله يعلم كيفيّة التحرّز منه، ومَنْ ليس هذه حاله لا يعلم ذلك؛ فلهذه الحال تأثير في كيفية وقوع الفعل منه، يصح أن يستحقّ لكونه عليها العقاب. وليس كذلك ما ذهبتم إليه في أنَّ حال الفاعل يؤثر في قبح هذه الأفعال، لأنّا قد بيّنا أن ذلك لا يصحّ. وأمّا ما ذكرته آخرًا من أنَّ صاحب الصغيرة والتائب لا يستحقّ العقاب بالمعصية لاختصاصهما بهذه الحال، فبعيدٌ؛ لأنّ من حقِّ العقاب أنْ يُستحقّ على القبيح ما لم يمنع منه مانع، والتوبة وكثرة الطاعة يمنعان من ذلك، فيصير المستحقّ على المعصية حرًا من الثواب، أو ساقطًا أصلًا. فحصل من هذه الجملة أنَّ حال الفاعل لم يؤثّر في ذلك، وأنّ هناك فعلًا أثّر في الفعل لتعلّقه به. وليس كذلك ما قالوه من أنَّ كون الفاعل محدثًا يؤثر في قبح الفعل، لأنّا قد بينًا أنه لا تعلّق له به. على أنَّ جميع ما سأل عليه لو صحّ فيه ما قاله من أنَّ حال الفاعل قد أثّر في الفعل لم يصحّ ما قالوه؛ وذلك لأنّا قد دلّلنا على أنَّ كون الفاعل محدثًا مربوبًا مملوكًا لا يصحّ كونه مؤثرًا بدليل مبتدأ، ولا يجب إذا ثبت الدليل أنّ حال الفاعل لا يؤثر في بعض الأُمور، أنْ لا يؤثر في حاله في سائر الأُمور، إذا صحّ ذلك بالدليل. فقد بان أنَّ جميع ما سألوه غير لازم، وأنَّ ما اعتمدناه عليه صحيح.

فصل في أن القبيح لا يجوز أن يقبح منا لأنا منهيّون عنه أو تجاوزنا به ما حُدَّ ورُسِم لنا

[لا يقبح الفعل بسبب النهيَ عنه]

يدلّ على ذلك: أنّه لو قَبُح منّا الفعل للنهي عنه، لوجب أن يكون كلُّ نهي يؤثر في قُبْحِ الفعل كنهيهِ تعالى، وهذا يوجب قُبْح كلّ ما نهى عنه العباد، ويوجب فيما نهى عنه أحدهم وأمر به الآخر، أو نهى الله تعالى عنه وأمر به أنْ يكون قبيحًا حسنًا. وفساد ذلك يوجب فساد ما أدّى إليه.

وليس لأحد أنْ يقول: إنَّ نهيه إنما أثَّر في ذلك لأنه المالك الربّ الإله، وليس كذلك حالكم. وذلك لأنّ المؤثر في قبح الفعل، هو نهيه دون كونه ربًّا مالكًا؛ لأنه لو حصل كذلك ولم ينه عن الفعل لما قَبُح، فيجب أن يكون نهينا كنهيه. ولو جاز أنْ يُقال إنَّ لنهيه تأثيرًا من هذا الوجه، لجاز أنْ يُقال في سائر ما فعله أنه تتعلّق به الأحكام لشيء يرجع إلى أنه مالك ربٌّ؛ فتكون الحركة من فعله مُوجِبَةً لكون المحل متحرّكًا دون ما نفعله نحن، ويكون العلم من فعله مُوجِبًا لكون العالم عالِمًا دون ما نفعله، ويكون نهيه موجبًا لكون الفعل معصية دون نهينا. فإذا بطل ذلك أجمع بطل ما قالوه.

فإنْ قيل: أليس نهى المالك للدّار غَيْرَهُ عن دخول داره يؤثّر في قبح الدخول لكونه مالكًا؟ فهلّا قلتم إنَّ نهيه تعالى يؤثّر في قبح الفعل دون نهينا لهذه العلّة.

قيل له: إنّ نهي مالك الدار إنَّما أثّر في ذلك من حيث دلَّ من حاله على أنه غير راضٍ بدخول غيره داره، وأنَّ ذلك يضرّ به، ولذلك لو نهى عن دخول دار غيره، لم يؤثر. وليس كذلك حال نهيه تعالى؛ لأنّه عندهم يوجب قبح الفعل، لا أنّه يدلّ من حال الفعل على أمر آخر يوجب قبحه.

فإنْ قيل: أليس نهيه تعالى عن القبائح الشرعية، وأمره بواجباتها، قد أوجب قبحها وحسنها، وإنْ لم يوجب ذلك منّا قبح الفعل وحسنه؟ فهلّا صحَّ ما ذكرناه من أنَّ كل قبيح منّا إنما يقبح لنهيه، وكل حسن فإنَّما يحسن لأمره وإيجابه.

قيل له: إنَّ نهيه يدلّ على أنَّ المنهيَّ عنه فسادٌ، وأمره يدلّ على أنَّ ما أمر به صلاحٌ، فهما دلالتان على حال الفعلين، لا أنّهما يوجبان قبح أحدهما وحُسْن الآخر. وليس كذلك حكم الأمر والنهي منّا؛ لأنّ دلالتهما على قبح الفعل وحُسْنه لا تصحّ، إلا أنْ يقعا مننبيٍّ، فيجريان مجرى ما يقع من القديم تعالى في باب الدلالة، وليس كذلك ما ذكروه من أن النهي يوجب قبحه على سبيل الدّلالة؛ لأنّ ذلك يوجب أن نهي غيره كنهيه في هذا الباب.

[فساد الشيء على ما هو به]

ومما يبطل هذا القول أنه كان يجب أن لا يقبح الفعل ممّن ليس بمنهيّ منّا كالصبيان، ولو لم يقبح منهم ذلك لم يحسن منّا منعهم من الإضرار بالناس، كما لا يحسن منّا منعهم من فعل الحسن والمُباح. على أنّه كان يجب لو نهانا القديم تعالى عن الفعل أن يقبح منه؛ لأن لفظ النهي والكرامة قد وجدا منّا كوجودهما منه في أفعالنا. وكان يجب لو نهى تعالى عن الإيمان وعن معرفته وعن شكر المُنْعم والإنصاف، أن يقبح كل ذلك وفي علمنا بفساد ذلك دلالة على بطلان هذا القول. وكان يجب لو نهى عن الشيء في وقت، وأمر به في وقتٍ ثان، أن يحسن ذلك الفعل ويقبح، بل كان يجب لو نهى عنه وأمر به في حالة واحدة أن يقبح ويحسن؛ لأنّهما لا يتضادّان في وقتٍ واحد إذا وُجِدا في جسمين، كما لا يتضادّان في الوقتين إذا كانا في جسمٍ واحد.

فإنْ قال الكُلابي[1] منهم: هو متكلّم لنفسه فلا يقبح أن يأمر أو ينهى إلّا عن شيء مخصوص.

قيل له: فيجب أن لا يوصف تعالى بالقدرة على أن يأمرنا بصلاة سادسة، وينهانا عن غير ما نهانا عنه. وهذا خلاف الإجماع، وخلاف قوله سبحانه في كتابه: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ﴾ [لقمان: الآية ٢٧]. على أنه يلزمهم أنْ يخلق أمرًا ونهيًا عن شيءٍ واحد ولا يكون ذلك من صفات ذاته؛ لأنّه يقدر عندهم على صيغة الأمر

(١) المنسوب إلى الكلابية.

والنهي. وهذا يوجب لزوم الكلام لهم، بل يجب على قولهم أن لا يثبت الأمر ولا النّهي، وأنْ يجوّزوا في أوامر القرآن أنْ تكون من غير جهته تعالى، بل يجب أنْ يكون كلُّ ما أمر به قبيحًا، وكلّ ما نهى عنه حسنًا. وفي ذلك إبطال هذا الأصل، لأنّه إنما يصح تعليل القبيح متى صحَّ العلم به.

[النهي دلالة على قُبْح الشيء]

وممّا يدلّ على بطلان قولهم، أنّ النهي منه تعالى دلالة على قبح الشيء؛ والدليل يدلّ على الشيء على ما هو به، لا أنه يصير على ما هو به بالدلالة، والنّهي الصادر منه تعالى يجري مجرى قوله إنّ هذا الفعل قبيح، والأمر يُنْبِىء عن مثل ما يُنبىء عنه قوله إنّ هذا الفعل ندبٌ أو واجبٌ؛ فكما أنَّ الخبر يدلّ على أنَّ المُخبر عنه على ما تعلّق به، لا أنه بالخبر صار على ما هو به، وهو كالعلم في هذا الباب، فكذلك الأمر والنّهي. ألَا ترى أنّه لا فصل في الشاهد بين قول القائل: إنّ الفعل قبيح، وبين قوله لفاعله: لا تفعل، فكيف يقال في النهي أنه يوجب قبح المنهيّ عنه، والحال فيه ما وصفناه.

[هل يستحيل القبيحُ حُسْنًا إذا لم يُنْهَ عنه]

وبَعْدُ، فلا بدّ لهم من القول بأنَّ نَهْيَ النبيّ ﷺ يوجب قبح الفعل أيضًا، لمثل ما قالوه في نهيه تعالى، فيجب عند ذلك لو نهى عمّا أمر الله تعالى به أنْ يكون ذلك الفعل قبيحًا حسنًا.

فإنْ قالوا: إنه يَحْسُن لأمر الله تعالى، أخرجوا نَهْيَهُ صلّى الله عليه مِنْ أنْ يكون علّةً في قبحه؛ وإنْ قالوا: إنَّ نهيه ينبىء عن نهي القديم سبحانه.

قيل لهم: إذا كان قادرًا على أنْ ينهى عمّا أمر به تعالى، فما الذي يمنع من صحة ذلك منه، وفي صحته لزوم ما قدَّمناه. على أنَّ الأمر لو كان كما قالوه، لم يصحّ أن يعرف الأخرس حسنًا ولا قبحًا، لفقد علمه بالأمر والنهي، حتى كان لا يفصل بين الإحسان والإساءة، ولا حسن مدح المحسن وذمّ المسيء، ولا حسن شكر المُنْعم. وهذه مكابرة تحلّ محل دفع الضرورات.

على أنه كان يجب متى بطل النهي الذي له قَبُح الفعل، وذلك الفعل مما يبقى أن يخرج من أن يكون قبيحًا إذا زال ما أوجب قُبْحَه، وهذا يوجب تغيُّر حال القبائح إذا بقيت، وفساد ذلك ظاهر.

[النهي لا يُعرَف إلا بعد كمال العقل]

على أنه كان يجب لو كان بالنهي يقبح، والنّهي لا يعرف إلّا بعد كمال العقل، أنْ لا يصح لنا العلم بالتكليف؛ لأنه إنّما يجب بالحاظر، أو ما يقوم مقامه. وذلك يتضمّن الترغيب في الحسن الواجب والتحذير من القبيح، ويُنَبِّه على أنَّ استحقاق الذمّ على القبيح طريق استحقاق الضّرر وآثاره. وكل ذلك لا يتمّ إلّا بعد تقدم العلم بالقبائح، وهو أنَّ ذلك مما يكمل به العقل. وفي ذلك بطلان القول بأنه يقبح بالنهي.

ويدلّ على بطلان قولهم إنّه كان يجب أن لا تحسن منه تعالى الأفعال، إذا كانت إنّما تحصل منا للأمر، وذلك لا يتأتّى فيه، كما قالوا إنها لا تقبح؛ لأن النهي لا يصحّ فيه.

فإنْ قالوا: يحسن منه تعالى لوجهٍ سوى الأمر، لزمهم مثله في تجويز كون أفعاله قبيحة لوجه سوى النهي، ولم يكن قولهم: إنَّ أفعالنا لمَّا قَبُحت لأجل النهي، مانعًا مِنْ قبح أفعاله تعالى. وإنّما يصح لنا القول بأنَّ وجوه الحسن والقبح تختلف، لأنّا نجعل حال الفعل مقتضيًا لحسنه، وقد جعلوا قبح الفعل مقصورًا على النهي فقط، فما ألزمناهم إذن لازم.

فإن قالوا يحسن من الله تعالى الفعل لانتفاء النهي فقط، فيكون انتفاؤه في أنه يقتضي حسن الفعل، كثبوته في أنه يوجب قبحه. وكذلك نقول في الأمر: أنه متى حصل أوجب حُسْنه.

قيل له: لا فصل بين هذا القول وبين مَنْ قال إنّ القبيح يقبح لانتفاء الأمر والنهي جميعًا، كما قلته في الحسن، وهذا يوجب عليك قبح كلِّ أفعال الله، كما أوجبتَ بكلامك حسن كلِّ أفعاله. ويجب حُسْن فِعْلِ الطفل والساهي والنائم لانتفاء النهي عن ذلك. ولو حسن أفعالهم لم يكن لنا منعهم عن بعضها.

ويجب على هذا القول لو نهى تعالى عن الكفر، ثم انتفى النهي في الثاني، أن يكون ذلك الفعل قبيحًا وحسنًا، ويجب فيما نهى عنه أن يقبح لثبوت النهي، ويحسن لانتفاء نهي آخر مِنْ جهته كان يصح أن يفعله.

فإنْ قالوا: إنّا نقول في أفعال الله إنّها ليست بحسنة لانتفاء الأمر، كما أنها لا تقبح لانتفاء النهي، فقد خرجوا مِنَ الإجماع، وصرَّحوا بخلاف الدِّين.

[انتفاء النهي لا يُوجِب الحُسْن]

وبَعْد، فقد بيَّنا أنَّ فِعْلَ العالم بما يفعله في أنّه لا بدّ من أن يكون حسنًا أو قبيحًا، كوجوب كون الموجود قديمًا أو محدثًا، فكيف يصح أن تكون أفعاله تفضّلًا وإحسانًا ولا تكون حسنة، وكيف يستحقّ الشكر والعبادة على ما ليس بِحَسَن. ولو جاز ذلك لجاز أن يستحقّ ذلك على فِعْل قبيح. وكيف يُقال في فعله إنّه صواب وحكمة وحقّ، ولا يقال إنه حَسَنٌ. ومَنْ أدَّاه الباطل إلى مثل هذا القول فقد بلغ الغاية في ارتكاب الفساد، ويلزمه أن لا يُثْبِتَ في فعله حسنًا كما لا يثبته في فعله تعالى، بل يلزمه نفي الحسن من الأفعال أصلًا. وفي نفي ذلك نفي القبيح لتعلّق ثبوت أحدهما بثبوت الآخر. وفي ذلك نفي الأفعال وجحد الضروريّات. على أنّ الأمر وانتفاء النهي لو أوجب حُسْنَ الفعل منّا، لم يكن الفعل بأن يَحْسُنَ أوْلى مِنْ أن يجب، وبأن يكون واجبًا أوْلى مِنْ كونه ندبًا، لأنه ليس لهما من التأثير في هذا الباب ما يُوجب انقسامه هذه الأقسام.

[استدلالٌ بمذهب الدهريين]

ومما يبطل هذا القول أنه كان يجب أن يكون الدهريّ[(١)]، وسائر مَنْ يعتقد قِدَم الأجسام، إذا لم يستدلّ على حدوثها وإثبات مُحْدِثها، أن لا يعلم قبح شيء من الأشياء ولا حسنه، منحيث لا يعلم النهي والناهي، والأمر والآمر، مع كمال عقله. وفي فساد ذلك دلالة على بطلان هذا القول. وليس له

(١) هم جماعة من الفلاسفة الماديين الذين يعتقدون بسرمدية الدهر وأبديته. والدهرية تنكر المعقولات، ولا تعترف إلّا بالمحسوسات. والدهرية تنكر خلق العالم والعناية الإلهية. (دائرة المعارف الإسلامية ٩/٣٢٦ ـ ٢٤٠؛ تعريفات الجرجاني؛ الدرة السَّنِيَّة لعلاء الدين البغدادي).

أنْ يقول: لا يعرفون قبح ذلك ولا حسنه لأمرين، أحدهما أنّهم يعرفون ذلك ويُخبرون به عن أنفسهم ـ مع كثرتهم ـ أنهم يعلمون قبح الظلم، كما يُخبرون بمعرفتهم سائر الضروريّات. والثاني أنه لا فصل بين مَنْ أنكر عليهم بقبح الفعل وحُسْنه، وبين مَنْ أنكر ذلك فيمن يعرف صدق النهي والأمر مِنْ جهته تعالى في الحقيقة على أنَّ هذا يوجب عليه أنْ لا يأمن كونهم غير عالمين بشيء ألبتّة. ولو جوَّزنا لك فيهم لجوّزنا في سائر العقلاء، وفي هذا اللّحوق [بمذهب] السوفسطائية[١].

فإن قال: إنهم يعرفون قبح ذلك وحسنه، ويعرفون الأمر والنهي ضرورةً، لكنهم يدفعون معرفة ذلك.

قيل له: لا يصحّ مع كثرتهم دفع ما يعلمونه باضطرار، لما فيه من ارتكاب الجهالات؛ ولأنّ العلم بقُبْح الأمر والنهي ضرورةً يقتضي العلم بالله تعالى باضطرار، وذلك لا يصح مع إثبات التكليف.

فإن قال: إنَّما يستقبحون الظلم والكذب إذا لم يعلموا النهي، لشُبْهة وظنّ، كاستحسان أهل الهند قتل أنفسهم، والخوارج قتل مَنْ خالفهم.

قيل له: لو صحّ ذلك، لصحَّ القول بأنّ مَنْ عرف النهي إنَّما يعرف قبح الأشياء على هذا الوجه؛ وفي هذا نفي الاستقباح في الحقيقة. ولا فرقَ بين هذا القول، وبين مَنْ قال بمثله في كل شيء عرفه العقلاء وارتكب أنه ليس بعلم، لكنه ظنٌّ وحِسبان. وإنْ هم قالوا إنّهم يستقبحون ذلك كاستقباحهم للصور الشنيعة، لزمهم مثل ذلك فيمن يعرف النهي أيضًا، وفي كل أحد. وما بيّناه من الفرقِ بين القبيحين يُسْقط هذا القول.

فإن قال: إنهم يعرفون قبح الظلم والكذب، وإنْ لم يعرفوا الأمر والنهي الموجبَين لحسن الشيء وقبحه كما يُعْلم المتحرّك متحرّكًا، والعالم عالمًا، وإنْ لم يُعلم العلم والحركة، وكما يعلم الموجود موجودًا، وإنْ لم يعلم موجده.

---

(١) فرقة من المشتغلين بالحكمة وتدريسها، يقول بعدم الوثوق بالعيان، وعدم رجحان البيان، لذلك يجب التوقف في علم كل شيء، ويجب الشك في كل شيء، و«اللاأدرية» فرقة من السوفسطائية. (المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة للدكتور الحفني ص ٤٢٣ و٤٢٤ و٦٩٩).

[معرفة القبيح أولى من معرفة النّهي عنه]

قيل له: إنما صحّ ذلك عندنا؛ لأنّ للعالم والمتحرك والموجود أحوالًا يختصّ بها، وليس العلم بكونها عليها علمًا بالحركة والعلم والموجد. وأنت تقول: إنَّ كونه قبيحًا ليس بأكثر من أنه منهيٌّ عنه، ولا تحصل له صفةٌ تنبيء عن قبحه سوى النهي؛ لأنّك لو قلتَ ذلك، لزمك متى حصل على تلك الصفة الحكم بقبحه من فِعْل أيّ فاعل كان، فينتقض ما ثبت عليه كلامك. فيجب أن لا نُجَوِّز أنْ نعلم قُبْحَ الشيء إلّا مع العلم بالنّهي. يبيِّن ذلك أنّ النّهي إذا اقتضى قُبْحَ الشرعيات على جهة الدلالة لم يصح العلم بقبحها، إلّا بعد العلم بالنّهي، فإذا كان النهي عندهم موجبًا لقبح القبيح، فبأنْ لا يصحّ العلم بقبحه مع الجهل بالنّهي أوْلى. وذلك قلنا: إنّه لا يَعْلم الظلم قبيحًا إلّا مَنْ علمه ظلمًا، وكذلك في سائر جهات القبح. وذلك مما يلزمهم القول به، لأنهم يقولون: إنَّ كلَّ مَنْ علم كون القديم مالكًا ربًا عَلِم حسن أفعاله. وهذه الدّلالة تُوجب أنَّ العلم بالنهي والناهي من كمال العقل، كما أنّ العلم بالقبائح من كمال العقل. وإنّما قلنا إنه من كمال العقل؛ لأنّ ورود الحاظر والتكليف يفتقر إليه، ولا يحصل الخوف من ترك النّظر إلا بعده، ولا يصح نفي القبائح عن الله تعالى إلّا بعد العلم بها. ولهذا قلنا إنَّ مَنْ قال في الأشياء أنها تقبح للنهي، وفي المحسنات أنها تحسن للأمر، أنّه لا نأمن أنَّ كل شيء أمر تعالى به فهو قبيح، وكلّ ما نهى عنه فهو بحسنٌ؛ لأنه لا سبيل له إلى أن يَعْرف كون القديم تعالى حكيمًا، مع تجويزه القبائح عليه.

[من معرفة وجه قُبْح الفعل يُعلَم قُبْحه]

وممّا يدلّ على بطلان هذا القول: أنّا قد علمنا أنّ الكامل العقل لا بدّ في أفعاله من أن يكون له فعلها أو لا يكونَ له ذلك. والعلم بذلك ضروريٌّ، وإنْ لم يكن له فعلها فهي قبيحةٌ، وإنْ كان له فعلها فهي حسنةٌ. فإذا صحَّ ذلك لم يَخْلُ مِنْ أنْ يكون عالمًا بأنه يقبح منه فعل ما ليس له فعله، أو غير عالم؛ فإنْ كان غير عالم فقد خلا فعله من أن يكون قبيحًا أو حسنًا، وإنْ كان عالمًا بذلك لم يَخْل من أنْ يعلم قبح الظلم والكذب، وإنْ لم يعلم النهي أو لا بدّ من أن يعلمه، فإن كان يعلم قبحهما وإنْ لم يعلم النهي، فقد ثبت أنّهما يقبحان

لا للنهي، لأنّا قد بيّنا أنَّ وَجْهَ قبح الفعل يجب أن يعلم حتى يعلم قبحه، وإنْ كان يعلم النهي لا محالة، فلا يخلو من أن يعلم ذلك باضطرار أو استدلال. وكونه ضروريًا يوجب تساوي العقلاء فيه، وأنْ لا يتأتّى منا النظر فنعلمه. وإنْ كان باكتساب يعرف النهي، فيجب أنْ لا يعرف قبح شيء ولا حُسْنه إذا لم نستدلّ، كما نقوله في السمعيّات، بل كان يجب أنْ لا يقبح منه شيء ألبتّة؛ لأنّه لا سبيل له في ابتداء كمال عقله إلى الاستدلال على الأمر والنهي؛ لأنه يجب أن يعرف القديم سبحانه أوّلًا ليصح أنْ يعرف الأمر والنهي، كما يجب أن يعرف النبوّات، ثم يعرف حُسْن الأفعال الشرعية أو قبحها. وليس ذلك من قولنا أن الطفل قد يقبح منه الفعل، وإنْ لم يعرف القديم تعالى بسبيل؛ لأنّ ذلك إنّما صحّ من حيث لا يتعلق قبح الفعل عندنا والنهي على وجه.

على أنَّ الكتاب يشهد بصحّة ما ذكرناه؛ لأنه قال سبحانه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ﴾ [النحل: الآية ٩٠]، فأثبتهما كذلك قبل الأمر، وقال تعالى: ﴿وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْيِ﴾ [النحل: الآية ٩٠]، فأثبتهما كذلك قبل النهي. ولا خلاف بين الأُمّة أنه تعالى نهى عن القبائح وأمر بالمحسنات. وعلى قولهم يجب أنْ يكون آمرًا بما ليس يحسن، وناهيًا عمّا ليس بقبيح، وإنْ كان يحسن ويقبح عند الأمر والنهي. فقد صحَّ بهذه الجملة سقوط قولهم من كلّ وجه.

والكلام في إبطال قولهم إنّ الفعل إنما يجب علينا بإيجابه، ويصير مُباحًا بإباحته، كالقول فيما ذكرناه.

وقولهم إنّ الفعل يقبح منّا للحظر يَبْطل بما قدّمناه، إذا رجعوا بالحظر إلى النهي، وكذلك إنْ قالوا إنه يقبح لأنه قد حرم علينا.

فأمّا قولهم إنّ علة قبحه منّا أنا تجاوزنا ما حُدَّ لنا ورُسِم، فإنّه يبطل بما قدّمناه؛ لأنّ مرجع ذلك إلى معنى الأمر أو النهي؛ لأنّ الحدّ بهما بعيدٌ، وسائر ما قدَّمناه يسقط ذلك، ويوجب أن لا يحسن منه جلّ وعزّ شيءٌ؛ لأنّه ليس فوقه حادٌّ ولا راسم، بل يوجب أنه يقبح منه الفعل إذا حدَّ له ورسم بمثل ما يحدّ به لغيره.

فإنْ قال: أُريد بذلك أنه تَرْك ما أمَرَ به لا أنّه فِعْل ما نَهَى عنه، فلا يلزمني ما قدَّمتموه.

قيل له: إذا علّقتَ ذلك بالأمر، فسائر ما قدمناه لازمٌ لك.

وهذه الجملة كافيةٌ في هذا الباب.

فصل في إبطال قولهم إن أفعاله تعالى تحسن لكونه ربًا مالكًا آمرًا ناهيًا ناصبًا للدلالة متفضّلاً

[القدرة على الفعل لا تجعله حسنًا]

اعلم أنَّ قولهم إنه يحسن الفعل منه لأنه مالك إنْ أرادوا به أنّه قادرٌ على الفعل والتصرّف فيه، فيجب حُسْن كل ما يقدر عليه، وكل ما نقدر عليه؛ وذلك باطل لأنّ القبائح كالمحسنات في أنّا نقدر عليها، ويقدر تعالى عليها، وإنْ كان تعالى منزّهًا عن فِعْلها.

فإنْ قالوا: إنه تعالى منعنا عن فعل القبيح فصرنا غير مالكين له، كما لا نملك مال غيرنا للمنع، والقديم جلَّ وعزَّ لا يجوز أنْ يكون ممنوعًا.

فهذا يبطل مِنْ وجوه: منها أنه يجب أنْ لا يحسن منه تعالى المنع لنا، وأنْ يكون وجوده كعدمه؛ إذْ لا يُخرجنا مِنْ كوننا قادرين مالكين. وإذْ فيه إيجابُ منعه إيّانا عن الحسن، لأنه إنما حَسُن من حيث كنّا قادرين، فكيف يصحّ أن يمنعنا، ونحن بهذه الصفة.

[المنع عن الفعل لا تجعله قبيحًا]

ومنها أنه لو ثبت المنع من الله تعالى وحَسُنَ، لم يجب أنْ يقبح منّا؛ لأنّ العلة التي لها حَسُن منّا هو الملك، وهو باقٍ لنا كما كان، بل يجب إنْ كان المنع علّقه لقبحه أنْ يكون قبيحًا للمنع، وحَسَنًا من حيث كنّا مالكين.

ومنها أنه يجب إذا منعنا الله تعالى بالنهي والكراهة أنْ يقبح منه مثل ما يقبح منّا.

فإنْ قال: إنه تعالى إذا منع أثَّر منعُه، كما أنّ ربَّ الدار إذا أذِنَ في دخول داره أثّر إذنُه في الإباحة، ولو منعَ أثّر مَنْعُه. ولو أنَّ غيره منعه من دخول داره

لم يؤثر، فكذلك منعكم له لا يؤثّر؛ إذْ القديم تعالى في عباده، كربّ الدار في داره.

قيل له: إنَّ إذْنَ صاحب الدار إنّما أثّر في الإباحة، لأنّ حالَ دخول الدار بغير إذنه، فصار حسنًا من حيث كان له فيه نفع يعادل ما عليه بدخوله من الضّرر، وإذْنُ غَيْرِه بخلافه. وليس كذلك منع القديم تعالى؛ لأنّ ما منعنا منه هو ظلمٌ وكذب، وما منعناه منه بهذه الصفة أيضًا، فتأثير منعه لنا، كتأثير منعنا له. فإنْ قبُح ذلك منا لمنعه والحال هذه، فيجب أنْ يقبح منّا لمنعنا.

[حال الفاعل لا تؤثّر بفعله]

وإنْ قال: أُريد بقولي «إنه مالك» أنه قادر غير ممنوع، بقوله: «غير ممنوع»، فلا يخلو من أن يريد غير ممنوع عن الفعل لقبحه أو للنّهي؛ فإنْ قال لقبحه، صار كأنّه قال: إنه يحسن الفعل منه لأنّه حسنٌ، ولانتفاء القبح عنه، وإنْ قال غير ممنوع بالنهي، فقد يرجع تعليله إلى أنه يحسن منه من حيث لم يكن فوقه ناهٍ. وقد بيَّنا فساد ذلك، ومما يسقطه أنّ كونه غير منهيٍّ بانفراده يوجب حسنه، فلا وَجْهَ لذكر كونه مالكًا. على أنّ ما قدَّمناه من أنَّ حال الفاعل لا تؤثّر في فعله يبطل هذا القول.

[الفعل لا يقبح لكوننا مملوكين]

فإنْ قال: أعني بقولي: «لأنه مالك» أنّ الفعل يحسن منه، أو له فعله، أو لا يقبح منه.

قيل له: فهذا تعليل منك للشيء بنفسه، وهذا لا يصحّ.

على أنه يقال لهم: لِمَ قُلْتم إنه من حيث كان مالكًا حَسُن منه ذلك؟ فإنْ قالوا: لأنه لما فارقنا فيما له قَبُح منّا الفعل، وهو أنّا مملوكون وحصل مالكًا، حَسُن منه الفعل.

قيل لهم: قد بيّنا أنَّ الفعل لم يقبح منّا لكوننا مملوكين، وفي ذلك إسقاطُ ما ذكرتم.

وبَعْد، فكيف يجب من حيث فارقنا في هذا الوجه أنْ يحسن منه تعالى، لو سُلِّم لكم ذلك في الشاهد، وهل ذلك إلّا دعوى منكم، وما أنكرتم ممّن

قلب ما ذكرتموه، فقال: إذا حَسُنَ منّا الفعل مع كوننا مملوكين، فيجب أن يقبح منه الفعل مع كونه مالكًا، أو من حيث كان مالكًا بالضدّ مما قلتموه؟

على أنَّ ما قالوه يوجب أن يقبح منّا كلُّ فعلٍ من حيث فارقنا فيما له حسن منه كلّ فعل، ويجب أنْ يكون الشيءُ الواحد يحسن منه من حيث كنّا مالكين، ويقبح من حيث كنّا مملوكين، وذلك يبطل قولهم في الأصل؛ لأنّا لم نفارقه تعالى في كونه مالكًا؛ لأنه يملك كما نملك، وإنْ ملكنا الشيءَ من جهته، ومَلَكَهُ لذاته.

فإنْ قالوا: إنما قلنا إنه من حيث كان مالكًا يحسن منه الفعل، لأنّه يستحيل أنْ يملك الشيءَ، ويقبح منه فعله.

قيل له: هذه دعوى منك لا دليل عليها يصحّحها، فيجب سقوطها. وما أنكرت أنَّ أكثر ما يملكه بمعنى أنه يقدر عليه يقبح منه فعله، فمن أين أنَّ ملكه الشيء يُحيل قبح فعله من جهته.

فإنْ قالوا: إنّما قلنا تحسن أفعاله من حيث كان مالكًا، لأنَّ الواحد منّا في الشاهد يحسن منه الفعل فيما ملكه.

قيل لهم: بيّنوا أوّلًا أنَّ الواحد منّا يملك الدّار وسائر ما يُضاف إليه؛ وكيف يملك ذلك وهي أجسام لا يقدر عليها؟ وإنّما يقال إنه يملكها مجازًا، ويُراد به يملك الفعل فيها، فكيف يصحّ لك ردّ الغائب المالك في الحقيقة إلى الشاهد.

فإنْ قلتَ: إنّما رددْتُ ذلك إلى ما يملكه من الفعل فيها.

قيل لك: فقد خرجتَ مِنْ أن تردّ المسألة إلى مِلْك الواحد منّا لعبده وداره، وإنما قلت: إنه يملك فعله في ذلك، فأنت بين أمرين: بين أنْ تريد بملكه فعله فيها أنه يقدر عليها، فلا يصحّ لك ردّ الغائب إليه؛ لأنه ليس كل ما يقدر من الفعل فيها يَحْسُنْ، بل قد يقبح، كما قد يحسن مع تساويهما في أنه يقدر ويملك، فيجب أن نقول مثله في أفعال القديم، أو نقول: «يملك فعله» بمعنى يحسن فعله فيها، وليس الأمر كذلك؛ لأنّ في أفعاله ما يقبح فيها.

فإنْ قالوا: إذا صحّ أنَّ مالك العبد يحسن منه استخدامه لكونه مالكًا، فيجب أنْ تَحْسن أفعالُ القديم سبحانه من حيث كان مالكًا.

قيل لهم: أمَا علمتم من قولنا أنَّ خدمة العبد لا تحسن عقلًا، وكلامنا معكم في العقليّات، فكيف يصحّ لكم الاستشهاد به؟

وبَعْد، فإنما حسن استخدامنا لهم؛ لأنه تعالى يُضْمر لهم عليه عِوَضًا، كقولنا في ذبح البهائم، لا من حيث ملكناه. ولذلك يقبح منّا قتلهم، وتقطيع أوصالهم. ونحن نقول: إنه يحسن منه تعالى ما حلّ هذا المحل، وذلك يحسن منّا استخدام مَنْ لا يملكه ممن يلي أمره أو يستأجره، لما يحصل لهما من النّفع. وكل ذلك يبطل ما تعتمدونه.

فإنْ قالوا: إنَّ القديم تعالى مالكٌ لهذه الدار أجمع، فله أن يتصرّف فيها بأنواع التصرّف، والواحد منّا إنما يملك ما ملّكه الله تعالى، فلا يحسن منه التصرّف بأنواع التصرّف، إلا بإذن كنفس التمليك.

قيل له: إنْ رجعتَ بالملك إلى القدرة، فحالنا في ذلك كحاله تعالى، فيجب أن يَحْسُن منّا كل شيء نقدر عليه كما يحسن منه.

وإنْ قلتَ: إنه ملك لا بتمليك أحد، وليس كذلك نحن.

قيل لك: هذا يبطل ردّكَ الغائب إلى الشاهد، فمن أين لك أنّه من حيث كان مالكًا، فله فعل كل شيء في مُلكه.

على أنَّ ما بيّناه من أنَّ الظلم والكذب ليس لنا فعلهما لقبحهما، يوجب قبحهما في كلّ أحد، ويوجب أن لا تؤثر القدرة والملك في حسنهما. ويجب على هذا القول أنْ يحسن منه تعالى تعذيب الأنبياء، وإثابة الفراعنة، وأمر الجمادات والموات وتكليفهما، وأنْ لا يؤمنوا أن يكون قد فعل ذلك في بعض الأوقات؛ لأنّ دفعهم ذلك لا يصح بكتاب أو سنّة أو إجماع، من حيث كان تَمَسُّكهم بكلّ ذلك لا يمكن. ويجب أنْ لا يأمنوا أن يكون قد كلّف الملائكة قَلْبَ الأعيان، والجمع بين الضدّين وأنْ يعذّبهم إذا لم يفعلوا ذلك. ويجب عليهم تجويز إظهار المعجزات على الكذّابين، وأنْ لا يدلّ العلم على صدقهم،

وأن لا يُوصف بالقدرة على أن يدلّ على النبوّات. وأنْ يجوّزوا الكذب على القديم سبحانه، وأن يعذّب كل مَنْ أطاعه، وأنْ لا يؤمن أن يكون كل ما أمر به باطلًا، وكلُّ ما نهى عنه حقًّا؛ كل ذلك لأنه مالك. فقد ثبت بهذه الجملة بطلان تعلّقهم بهذه الوجوه، وما ألزمناهم آخرًا إنما اختصرناه، لأنَّ شرحه يجيء فيما بعد.

فصل في أنْ ما أوجب قبح القبيح وحُسن الحَسَن لا يصح أن يحصل ولا يوجب ذلك وأنه لا يختلف باختلاف الفاعلين

[حصول وجه القُبْح يُوجِب كون القبيح قبيحًا]

اعلم أنَّ ما يقتضي قُبْح القبيح مِنْ كونِ القول كذبًا، والألم ظلمًا، يجري في أنه يجب أن يقتضي ذلك مجرى العِلل المُوجبة؛ فكما يستحيل حصول العلّة، ولا يُوجب موجبها، كذلك يستحيل حصول وجه القبح ولا يوجب كون الفعل قبيحًا. يبيّن ذلك أنَّ تجويز حصوله من غير أن يوجب كون القبيح قبيحًا، يوجب إخراجه من أن يكون موجبًا للقبح، كما أنَّ تجويز حصول الدلالة من غير حصول المدلول، يوجب خروجها من كونها دلالة. وكذلك القول في سائر وجوه القبح.

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: لو جوَّزْنا أنْ يقبح القبيح من العالم بقُبْحه، ولا يستحقّ مع ذلك ذمًّا، لأدّى إلى أنْ لا يستحقّ عليه الذمّ على وجهٍ من الوجوه؛ لأنّ ما أوجب استحقاقه قد حصل، والاستحقاق زائل. وكذلك القول فيما قدَّمناه في وجوه القبح، أنَّ في جواز حصوله، ولا يكون قبيحًا، إخراجًا له مِنْ كونه وجهًا للقبيح، وإنَّما يصحّ خلاف ما ذكرناه فيما يتعلّق باختيار مختار.

[أحكام الأمور المُوجِبَة عامّة]

فأمّا الأحكام التي تجري مجرى الأُمور المُوجبة، فلا يصح فيها الاختصاص. ولا فصل فيما ذكرناه بين الأفعال الشرعية والعقلية، وإنْ كانا يفترقان في أنّ الشرعيّ تختلف حاله بحسب اختلاف أحوال المتعبّد، وما تؤدّي

إليه أحوالهم من المصالح، والعقلي بخلافه، وهما وإن افترقا في ذلك فحالهما سواء في أنَّ ما أوجب قُبْح القبيح منهما لا يصحّ حصوله إلّا ويُوجب ذلك. يبيِّن ما قلناه أنَّ كل شيء حصل له حكم لوقوعه على وجه، وجب له ذلك متى وقع على ذلك الوجه. ألا ترى أنَّ العلم لما كان علمًا لوقوعه على وجه، وجب كونه كذلك متى حصل الوجه الذي له كان علمًا؟ وكذلك القول فيما له يصير الخبر خبرًا. ولذلك قلنا إنَّ ما أوجب حُكمًا لوقوعه على وجه، فهو بمنزلة ما استحقّ الحكم لعلّة في أنَّ حال حصول الحكم حال حصول الوجه الذي له حصل، كذلك إذا صحَّ عليه ذلك الحكم. وقد بيَّنا من قبل أنَّ كون القول كذبًا يقتضي قُبحه، وإنْ كان راجعًا إلى جملة الحروف، وأنَّ ذلك لا يمتنع فيه، وإنْ كان القبح يتعلّق بكلّ جزء من أجزائه.

[توضيح استدلالي]

فإنْ قيل: أليس الذي لأجله يصير اعتقاد الناظر علمًا وقوعه عن نظر، والنظر يتقدَّم حصوله فيها، فهلّا بيَّنتم بذلك فساد ما قدَّمتموه؟

قيل له: قد قيل إنَّ الذي له صار ذلك عَلَمًا، هو عِلْمه بالدليل أنه دليلٌ، لا النظر، وإنْ كان لا يصير علمًا بذلك إلّا بالنظر. وكذلك ما يفعله من العلم، في حال انتباهه وجه كونه علمًا، ذكره لكيفيّة استدلاله، وذلك يصاحب كونه علمًا. والصحيح أنه صار كذلك للنظر، لكنّه لما استحال مجامعته له، أثّر فيه وإنْ تقدَّم، وإنّما رجّحنا هذا القول لأنّ العلم بكون الدّليل دليلًا، هو العلم بالمدلول، ولا يصحّ أن تجعل الشيء وجهًا لنفسه.

فإنْ قيل: فيجب أنْ يحيلوا خروجه من أن يكون على ذلك الوجه، إذا حصل عليه لا محالة.

قيل له: لا يجب إحالته كما لا يجب استحالة خروج المعلول من أن توجد العلّة فيه.

فإن قيل: فجوّزوا خروج الحسن والقبيح من أنْ يكونا كذلك، بأن يخرجا عن الوجه الذي لوقوعهما عليه صارا كذلك.

[القبيحُ قبيحًا بعد الحدوث]

قيل له: هذا غير واجب؛ لأنّ كونه قبيحًا يتبع حدوثه، فلا يصحّ كونه قبيحًا في حال البقاء. وإذا قيل فيه إنه قبيح في حال بقائه، فالمراد بذلك أنه حدث منه على وجه لم يكن لنا إيجاده عليه؛ فلذلك لا يجوز خروجه من كونه قبيحًا؛ لأنّ وجه القُبْح إذا حصل في حال حدوثه، فلا اعتبار بما بعده. وهذا الأصل يوجب في التقليد إذا قارنه العلم، أنْ يكون قبيحًا كما كان؛ ولا يَبْعد أنْ يقال إنّه لا يصير علمًا، وإنّما يحصل المقلّد ساكن النفس لوجود ما قارنه من العلم، سيّما إذا قيل: إنَّ العلم لا يقع إلّا حَسَنًا، فأمّا إذا قيل بجواز وقوعه علمًا ـ وهو قبيح ـ فالقول بأنه يصير علمًا، وإنْ كان قبيحًا كما كان، يصح؛ ولا يعترض هذا الأصل.

فإنْ قيل: أفيجوز خروج العلم من كونه علمًا بزوال الوجه الذي له كان علمًا؟

قيل له: الأقرب أنّه لا يخرج من كونه علمًا على وجه، وإنْ تَغَيَّر الوجه الذي له صار كذلك. ولذلك ثبتت العلوم في قلوبنا على كل حال، ما لم يوجد ما ينفيها، وإنْ تغيّر ما له صارت كذلك. فأمّا الحركة، فإنّما جاز خروجها عن كونها حركة؛ لأنّ الوجه الذي له صارت كذلك يرجع إلى محلّها دونها، ففارق حالُها حالَ وجوه الحُسْن والقُبْح التي تختصّها.

[حال الفعل لا أحوال الفاعل]

فإنْ قيل: هلّا جوَّزتم كونَ الظلم ظلمًا، وإنْ حَسُن، إذا وقع من القديم تعالى، وإنْ وقع منه على الوجه الذي لوقوعه عليه صار قبيحًا منّا لما يختصّ به الأحوال.

قيل له: قد بيَّنّا من قبل فساد ذلك، وأنَّ أحوال الفاعل لا تؤثّر في ذلك إذا لم يتغيّر حال الفعل. ولو جاز هذا القول لقائله، لجاز أنْ يقال إنّ الظلم يقع من الأنبياء، أو الملائكة، ولا يقبح منهم كقبحه منّا، لِما تختصّ به من الأحوال. ولجاز أنْ يقال إنَّ العلل المُوجبة للأحكام قد تحصل من فعله تعالى، ولا يُوجب ذلك لما تختصّ به، وهذا في غاية السقوط.

[يُقضى بقبح القبيح دون النظر إلى فاعله]

ولا فصل بين مَنْ قال ذلك، وبين مَنْ جوَّز أن يقع منه الإحسان والتفضّل، ولا يكون حسنًا لما يختصّ به، وإنْ كان ذلك يحسن منّا . وقد بيّنا أنّ الواحد منا إنّما صحّ أنْ يستحقّ العقاب على القبيح دون القديم سبحانه؛ لأنّ ما أوجب استحقاقه لذلك يختصّ به دونه، وما أوجب قُبْحَ القبيح قد حصل في فعله كحصوله في فعلنا، فيجب القضاءُ بقبحه. وإنما يجوز وقوع مثل المعجز عند زوال التكليف، ولا يدلّ على النبوّات؛ لأنّ الوجه الذي له يدلّ عليها حصول انتقاض العادة به على وجه يقتضي تصديق المدّعي للنبوّة، وذلك لا يتأتّى إلّا عند حصول العادات التي يتأتّى فيها الانتقاض. فأمّا إذا زال ذلك، وانتفت الدّعوى للنبوّة، فلم تحصل على الوجه الذي يدلّ على النبوّة. فلذلك جوَّزنا وجوده غير دالّ على ذلك، وفَصَلْنا بينه وبين ما قدَّمناه من وجوه القبح.

فصل في أن القديم سبحانه قادر على ما لو فعله لكان ظلمًا قبيحًا وما يتّصل بذلك

[الله قادرٌ على فِعْل الظلم ولكنه لا يفعله]

حُكِيَ عن النظّام(١) والأسواري(٢) والجاحظ(٣) أنّ وصفه تعالى بالقدرة على الظلم والكذب وترك الأصلح محالٌ، وإنْ كان يقدر من أمثال الأصلح والحسن على ما لا نهاية له.

---

(١) النظّام . . . ـ ٢٣١ هـ: هو إبراهيم بن سيار بن هانيء البصري، أبو إسحٰق، من أئمة المعتزلة، انفرد بآراء خاصة، تابعته فيها فرقة من المعتزلة سُمّيت «النظّامية». له كتب كثيرة في الفلسفة والاعتزال. توفي سنة ٨٤٥ م. (تاريخ بغداد ٦/ ٩٧؛ أمالي المرتضى ١/ ١٣٢؛ خطط المقريزي ١/ ٣٤٦؛ اللباب ٣/ ٢٣٠؛ سفينة البحار ٢/ ٥٩٧؛ النجوم الزاهرة ٢/ ٢٣٤).

(٢) هو علي الأسواري، رئيس الفرقة «الأسوارية»، كان من أتباع أبي الهذيل العلّاف، ثم انتقل إلى مذهب النظّام. (الفرق بين الفِرَق ص ٩١؛ طبقات المعتزلة ص ٧٢؛ المِلَل والنِّحَل للبغدادي ص ١٠٢).

(٣) الجاحظ: ١٦٣ ـ ٢٥٥ هـ: هو عمرو بن بحر بن محبوب الكناني بالولاء، الليثي، أبو عثمان، كبير أئمة الأدب، ورئيس الفرقة الجاحظية من المعتزلة، مولده ووفاته في البصرة. من تصانيفه: الحيوان، البيان والتبيين، التاج، البخلاء، مسائل القرآن، المحاسن والأضداد. توفي سنة ٨٦٩ م. (إرشاد الأريب ٦/ ٥٦ ـ ٨٠؛ الوفيات ١/ ٣٨٨؛ أمراء البيان ص ٣١١ ـ ٤٨٧؛ أمالي المرتضى ١/ ١٣٨).

قالوا: لأن ذلك يوجب النقص والحاجة، وذلك يستحيل عليه تعالى؛ فما أوجب ذلك من فعل الظلم يجب استحالته. وإلى ذلك ذهب أكثر المجبرة[١]، والحشو[٢]، والمُرْجِئة[٣]، والروافض[٤]؛ وفيهم مَنْ ارتكب القول بأنه تعالى لا يُوصف بالقدرة على أن يفعل خلاف ما عَلِم أنه يفعله.

وقد حُكِيَ عن أبي علي الأسواري أنّه قال: إذا قُرِن القول بأنه جلَّ وعزَّ عالمٌ بأنَّ الشيءَ لا يكون مع القول بأنه يقدر على تكوينه، كان ذلك محالًا متناقضًا. فإذا أُفْرِد كلُّ قول مِنْ هذين عن صاحبه، صحَّ الكلام.

وقال عبّاد إنَّ ما عَلِمَ الله أنه يكون، يقدر تعالى على تكوينه، ولا يقال يقدر على أن لا يُكَوِّنه، وما نعلم أنه لا يكون، لا يُقال يقدر على أن يكونه، وإنْ قيل إنه يقدر عليه.

والذي يذهب إليه شيوخنا أبو الهذيل[٥] وأكثر أصحابه، وأبو علي، وأبو هاشم رحمهم الله أنه تعالى يوصف بالقدرة على ما لو فعله لكان ظلمًا وكذبًا، وإنْ كان تعالى لا يفعل ذلك لعلمه بقبحه وباستغنائه عن فعله.

---

(١) راجع ص ٣٨ حاشية (١) من هذا الجزء.

(٢) الحشوية: هو لقبٌ أطلقه المعتزلة على أصحاب الحديث، لقولهم بالتجسيم والتشبيه، ولُقِّبوا بذلك لاحتمالهم كل حشو رُوِيَ من الأحاديث المختلفة المتناقضة، وجميعهم يقول بالجبر. (معرفة المذاهب ص ١٥؛ دائرة المعارف الإسلامية ٧/٤٣٩).

(٣) الإرجاء في اللغة يعني تأخير الأمر. والمرجئة يقدّمون القول ويؤخّرون العمل. وسُمُّوا بذلك لإرجائهم حكم أهل الكبائر إلى يوم القيامة. كان المرجئة يعتقدون بأنه لا يمكن تعيين مصير الناس أولًا، ويجب تفويض ذلك إلى الله، ومن فِرَقها: اليونسية، والعبيدية، والغسانية. (الانتصار ص ٧٤؛ تاريخ الطبري ١٤/٥٣٩؛ الفصول المختار ج ١؛ التنبيه والرَدّ ص ٤٧، ١٣٩؛ المقالات والفِرَق ص ١٣١، ١٣٢؛ المِلَل والنِّحَل للشهرستاني).

(٤) هم الذين رفضوا دعوة زيد بن علي بن الحسين لأنه امتنع عن لعن أبي بكر وعمر وعثمان، ويطلق أهل السُنّة والجماعة لقب الرافضة على كافّة الفِرَق الشيعية لرفضهم الخلفاء الثلاثة. (مقالات الإسلاميين ص ٤٩١؛ منهاج السُنّة ١/٦ ـ ٨، ١٧١؛ التبصير في الدين ص ٧٥؛ تبصرة العوام ص ٣٥؛ تلبيس إبليس ص ١٠٣).

(٥) محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي، أبو الهُذَيل العلّاف: من أئمة المعتزلة، وُلِدَ في البصرة واشتهر بعلم الكلام، له مقالات في الاعتزال ومجالس، له كتب كثيرة منها: كتاب «ميلاس». توفي بسامراء سنة ٨٥٠ م. (وفيات الأعيان ١/٤٨٠؛ لسان الميزان ٥/٤١٣؛ مروج الذهب ٢/٢٩٨؛ تاريخ بغداد ٣/٣٦٦؛ أمالي المرتضى ١/١٢٤؛ نكت الهميان ص ٢٧٧).

وكذلك قولهم في القدرة على ما عَلِمَ أنه لا يكون، لكنه حكى عن أبي الهُذيل أنّه قال: يستحيل أنْ يَفْعَلَ الظلمَ وإنْ كان قادرًا عليه، وذلك بعيدٌ متناقضٌ.

وحُكِيَ عن بِشْر بن المعتمر[١] أنّه قال: إنه تعالى وإنْ كان قادرًا على تعذيب الطفل، فلو عَذَّبَه لكان بالغًا كافرًا مستحقًّا للعذاب. وقال غيره: إنّ ذلك غير واجب.

وحُكِي عن أبي موسى[٢] أنّه قال: لو ظلم ـ تعالى عن ذلك ـ مع وجود الدّلائل على أنه لا يظلم، لدلّت إذْ ذاك على أنه يظلم، والظلم لا يُوجب الحدث، كما أنّ العدل لا يُوجبه.

وقال أبو جعفر الإسكافي رحمه الله[٣]: إنه تعالى وإنْ قدر على فعل الظلم، والأجسام بما فيها تدلّ على أنه لا يظلم، فلو وقع منه الظلم لكانت الأجسام معرّاة من العقول التي دلّت بأنفسها على أنه لا يظلم.

ومنهم مَنْ قال: لو وقع الظلم لكانت العقول بحالها، وكانت الأدلّة غير هذه الأشياء الدالّة في هذا الوقت، وعلى خلاف هيأتها. وسنذكر ما يقوله شيوخنا رحمهم الله في هذا الفصل الأخير بعد أن ندلّ على أنّه تعالى قادرٌ على ما لو فعله لكان ظلمًا.

---

(١) بشر بن المعتمر الهلالي البغدادي، أبو سهل: فقيه معتزلي مُناظِر، من أهل الكوفة، تُنسَب إليه الطائفة «البشرية». له مصنّفات في الاعتزال، منها قصيدة في أربعين ألف بيت، ردّ فيها على جميع المخالفين. توفي سنة ٨٢٥ م. (ديوان الإسلام ـ خ؛ أمالي المرتضى ١/ ١٣١؛ طبقات المعتزلة ص ٥٢؛ دائرة المعارف الإسلامية ٣/ ٦٦٠).

(٢) عبد الله بن قيس بن سليم بن حفار بن حرب، أبو موسى، من بني الأشعر، صحابي، أحد الحَكَمَين الذين رضي بهما عليّ عليه السلام ومعاوية بعد «صِفّين». مات سنة ٦٦٥ م. (طبقات ابن سعد ٤/ ٧٩؛ الإصابة ت ٤٨٨٩؛ غاية النهاية ١/ ٤٤٢).

(٣) محمد بن عبد الله، من متكلّمي المعتزلة وأحد أئمتهم. تُنسَب إليه الطائفة «الإسكافية» منهم. وهو بغدادي، أصله من سمرقند. له كتاب «نقض العثمانية». توفي سنة ٨٥٤ م. نُشِر له مؤخرًا كتاب «المعيار والموازنة»، تحقيق الشيخ محمد باقر المحمودي. (خطط المقريزي ٢/ ٣٤٦؛ لسان الميزان ٥/ ٢٢١).

[القادر على الحَسَن قادر على القبيح]

والذي يدلّ على ما قلناه: أنَّ القبيح من الأكوان والكلام وغيرهما هو مثل الحسن في الجنس؛ لأنّ القبيح بكونه قبيحًا لا يخالف الحسن. وقد بيَّنا ذلك من قبل. فإذا صحّ ذلك فيجب أنْ يكون القادر على الحسن قادرًا على القبيح، كما أنّ القادر على الحسن يقدر على الحسن من جنسه؛ لأنه ليس للحسن والقبيح تأثيرٌ في الوجه الذي يتناوله قدرة القادر؛ لأنّ القادر إنما يقدر على إيجاد الجنس. يبيّن ذلك أنَّ حكم القادرين لا يختلف إذا قدروا على الجنس، فلا يصحّ أن يختصّ بعضهم بالقدرة على القبيح منه دون الحسن، كما لا يختصّ بعضهم بالقدرة على الخروج عن واحد دون آخر، والكون في محلّ دون غيره، وفعل الألم في جسم دون غيره. فإذا صحَّ ذلك، وكان القبيح مثل الحسن، فيجب أن يكون القادر على الجنس قادرًا على كل ضروبه من حسن وقبيح، كما يقدر على ضروب المحسنات منه.

وليس لأحد أن يقول: إنّ ذلك إنما وجب فينا لشيء يرجع إلى القدر، والقديم تعالم مخالفٌ لنا في ذلك؛ لأنّ الدلالة قد دلّت على أنه يقدر من الجنس على ما لا نهاية له. فإذا كان حكمُهُ حَكَمنا في دخول الجنس تحت مقدوره، فكذلك في دخول ضروب الجنس؛ لأنّ ضروب الجنس المقدور. لا يقع فيه اختصاص في سائر مَنْ يقدر على ذلك الجنس، وإنْ جاز أنْ يقع في نفس الأجناس اختصاص.

ونحن وإنْ جوَّزنا أنْ يكون من الأجناس ما لا يكون كلّه إلا قبيحًا، نحو الجهل بالله تعالى، فذلك لا يقدح في هذه الطريقة؛ لأنّ إثبات مثل المدلول مع عدم الدلالة لا يقدح فيها، والمقصد إثباته تعالى قادرًا على بعض ما لو وقع لكان قبيحًا. وقد صحَّ ذلك بما ذكرناه، فلا وجه لذكر تفصيل القبائح.

فإن قيل: أليس قد اختصّ الله تعالى بالقدرة على أجناس مخصوصة دوننا، فهلّا صحّ أن نختص نحن بالقدرة على بعض ضروب الجنس دونه؟

قيل له: إنّ هذا السؤال يقتضي أنّ له زيادةَ مِزْية علينا فيما يقدر عليه من ضروب الجنس، كما أنّ له مزيةً في نفس الجنس، فكيف يصح القدح به فيما قدمناه مع كونه مؤكّدًا له؟

على أنّ القدرة لا يمتنع تعلّقها بجنس دون جنس، ومتى تعلّقت بجنس مخصوص لم يصح أنّ تختص بأنْ تتعلق بضرب منه لوجوب تعلّقها بإيجاد ذلك الجنس على أيِّ وجهٍ وُجِد. فكذلك القولُ في حال القادر. يبيّن ذلك جواز اختصاص الأعيان في دخولها تحت مقدور القادر، وإنْ لم يصح ذلك في الوجوه التي يقع عليها ما يقدر عليه.

[القادر على الشيء قادرٌ على ضدّه]

فإنْ قيل: هلا قُلتُم إنَّ كونَ الفعلِ قبيحًا يُوجب خروجه من كونه مقدورًا له تعالى كوجود المقدور وتفَصِّي وقته فيما لا يبقى؟

قيل له: هذا يوجب أنْ لا يقدر الواحد منّا على إيجاد القبيح، كما لا يقدر على ما وجد من مقدوره، وتفصِّي وقته وفي صحة كونه قادرًا على ذلك دلالة على أنَّ كونه قبيحًا لا يُوجب على أنّ القادر على الشيء قادرٌ على جنس ضدّه، إذا كان له ضدّ. فإذا صحَّ ذلك، وكان تعالى قادرًا على أن يخلق فينا العلم به وبصفاته، فيجب أن يقدر على ضدّه، وهو الجهل به. وكذلك فهو قادر على أنْ يفعل فينا كراهةَ الحَسَن بدلًا من إرادته، وإرادة القبيح بدلًا من كراهته. وإنما لا يُوصف تعالى بالقدرة على ضدّ مقدوره إذا كان مقدورًا لغيره، لاستحالة كونه مقدورًا له؛ فما لم يحصل فيه وجهٌ يحيل كونه كذلك، فيجب كونه قادرًا عليه. وهذه الدّلالة تختصّ ما له يجب كونه قبيحًا.

فأمّا ما يقبح ويحسن، فقد يمكن أنْ يقال فيه إنه إذا قدر على إيجاد ضدّه على وجه يحسن، وجب كونه قادرًا عليه على وجه يقبح؛ لكن هذا يعود إلى ما قدمناه من الدلالة الأُولى. وقد تؤكد هذه الدلالة بأنْ يقال إنه تعالى في حال ما يثيب المكلف يقدر على أن يخلق في قلبه النفور بدلًا من الشهوة، لأنه ضدّه، ومِنْ حقِّ القادر على الشيء أن يكون قادرًا على ضدّه. ولو فعل فيه نفور الطبع، لكان ذلك قبيحًا. وليس له أن يقول: إنه متى فعل النفور لم يصح أنْ يفعل فيه الألم، وسائر ما ينفر الطبع منه؛ لأنه لا شيء يحيل كونه قادرًا على ذلك.

[القادر على العدل قادرٌ على الظلم]

وأحد ما يدلّ على ذلك أنّ نفس ما يقع حسنًا يجوز أنْ يقع قبيحًا، ومَنْ قدر على إيجاد ذات فهو قادرٌ على إيجاده على كل وجه يقع عليه. يبيّن ذلك أنَّ الخبر عن كون زيد في الدار يقع كذبًا بأن لا يكون فيها، وصدقًا بأنْ يكون فيها؛ والألم إنْ حصل مستحقًّا كان عدلًا، وإنْ تعرّى عنه، وعن نفع ودفع ضرر، كان ظلمًا؛ فيجب أن يكون تعالى قادرًا على ذلك على الوجهين.

ولا يصحّ أنْ يقال إنّ وقوعه على وجهٍ يقبح، يحيل كونه مقدورًا، لما بيّناه من قبل. وكيف يصحّ ذلك والوجه الذي له يقبح قد لا يتعلق بالفعل على وجه ألبتّة؛ لأنه قد لا يرجع إلى أمور: نحو كونه مستحقًّا ونحو كون المخبر لا على ما هو به، إلى ما شاكله. وقد يحسن منه القعود في دار غيره لحصول الإذْن من ربِّها، ولو مُنِع من ذلك لقبح، وإنْ كان القعود قعودًا واحدًا أو متغايرًا متجانسًا. وأحد ما يدلّ على ذلك أنه قد ثبت أنه قادر على أن يعاقب مَنْ عصاه، فإذا صحّ ذلك فيجب كونه قادرًا على عقابه، وإنْ تاب؛ لأنّ توبته لا تخرجه من كونه قادرًا على ما كان عليه قادرًا؛ لأنه لم تتغيّر حاله في كون قادرًا، ولا حال المقدور لأنه معدوم، كما كان من قبل. وإذا صحَّ كونه قادرًا على ذلك، إذا لم يَتُب العاصي من حيث كان قادرًا لنفسه، فيجب كونه قادرًا عليه، وإنْ تاب. وذلك يصحّح القَوْلَ بأنه قادرٌ على الظلم والقبيح، وإن كان لا يختار فعلهما.

فإنْ قيل: أليس عدم المقدور وحصول وقته، شرطًا في صحة كونه قادرًا عليه لا أنهما يُصَيِّرانه قادرًا؛ فهلّا كان عدم التوبة بهذه المثابة، وإنْ لم تؤثر في حاله؟

قيل له: إنما صحَّ كون ذلك شرطًا من حيث كان لكونه قادرًا به تعلّقٌ؛ لأنه المقدور، فلا بدّ من اعتبار صفته كما لا بدّ من اعتبار صفة القادر، وليس لانتفاء التوبة ولا حصولها تأثيرٌ في هذا الباب. يبيِّن ذلك أنَّ عَدَمَ المقدور، لمَّا كان شرطًا فيه تعالى، كان شرطًا في القادر منا؛ فلو كان انتفاء التوبة شرطًا في قدرته على العقاب، لوجب أنْ تكون حالنا كحاله فينا؛ وذلك معلوم الفساد.

وليس له أنْ يقول: إنّ توبته تخرجه من كونه قادرًا على ذلك، لأنه إنما كان قادرًا على عقابه قبل هذا الوقت، وقد مضى وقته. وذلك أنه إذا عصى، فهو موصوف بالقدرة على أنْ يعاقبه دائمًا، فهو إذا تاب، فالحال التي تاب فيها كما قد وصفناه بالقدرة على أن يفعل به عقابًا، فكيف يخرج من كونه قادرًا على ذلك الآن، والوقت هو ذلك الوقت نفسه، والفعل ذلك الفعل، وحال القادر والمقدور كما كان.

[مَن مدح نفسه بأنه لا يظلم يعني أنه قادر على الظلم]

وعلى هذا الوجه ألزمهم شيوخنا أن لا يوصف تعالى بالقدرة على أنْ يَطْرَح المؤمن لو وقف على سعير جهنّم في النار، وإنْ قدر على طرح غيره فيها. وهذا بيِّن الفساد. ومما يبيِّن ذلك أنّ المولد للآلام هو الاعتماد أو الوها، وهو تعالى قادرٌ على فِعْل ذلك في جسمه إذا كان مؤمنًا طائعًا؛ كقدرته على ذلك إذا كان عاصيًا. وذلك يصحّح ما قدَّمناه.

على أنه تعالى قد دلّ بالسَّمع على ذلك لأنّه نزَّه نفسه عن الظلم، فقال: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّـٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [فصلت: الآية ٤٦]، وقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ ٱلنَّاسَ شَيْـًٔا﴾ [يُونس: الآية ٤٤]؛ فتمدح بأنه لا يظلم الناس شيئًا، ولا يصح أنْ يتمدح بذلك، ويعني به نفي صفة عن نفسه؛ لأن كونه ظالمًا ليس بأكثر من وجود الفعل من جهته، فكونه غير ظالم ليس إلّا أنه لم يفعله، فيجب أنْ يكون متمدّحًا بأنه لم يفعل، ولا يصح تمدحه بذلك إلّا وهو قادر عليه؛ لأنّ مَنْ لا يقدر على الشيء لا يصحّ أنْ يتمدَّح بأنه لم يفعله. وليس له أنْ يقول إنما تمدح بأنْ لا يقدر على القبيح، وذلك أنَّ كونَ ذلك مدحًا يوجب أنَّ كونه قادرًا على القبيح ذمٌّ، فكان يجب أن يذمّ النبيّ عليه السلام والملائكة بكونهم قادرين على الكذب والظلم.

وبَعْد، فإنَّ كونَه قادرًا صفة مدح على أيّ شيء قدر؛ لأنه ينبىء عن فضله على غيره. فلا فَصْلَ بين مَنْ قال: إنَّ وصفنا له بالقدرة على القبيح ذمٌّ ونقصٌ، وبين مَنْ قال: إنَّ وصفنا له القدرة على ما علم أنه لا يفعله نقص، ووصفنا له بأنه يعلم القبيح نقص. وكل ذلك ظاهر الفساد.

الكلام في ذكر أسئلتهم في هذا الباب

[إيراد بعض الشُّبُهات]

اعلم أنَّ جملة ما يتعلّقون به ويصح منهم السؤال عنه في هذا الباب، لا يخلو من وجوه: إمّا أنْ يمتنعوا من كونه تعالى قادرًا على ذلك لصفة يختصّ بها القديم تعالى، أو لصفة ترجع إلى المقدور، أو لأنّ من الأدلة ما يقتضي ذلك، كما نقوله في استحالة كون مقدور غيره مقدورًا له، أو لأنّ القول بذلك ينقض أصلًا قد ثبتت صحته بالدليل. ونحن نفصل أسئلتهم، ونجيب عنها، ونتجنّب الإطالة إن شاء الله.

شُبْهة لهم

[بيان أن انتفاء مقدور القادر لا يقتضي أن لا يكون قادرًا عليه]

قالوا: لو كان تعالى قادرًا على ما لو وقع لكان قبيحًا أو ظلمًا، لوجب جواز وقوعه منه. فإذا علم أنه لا يفعله قطّ، علم أنه ليس بقادر عليه، كما أنه لا يوصف بالقدرة على مقدور غيره، وعلى الجمع بين الضدّين من حيث كان لا يجوز وقوعه منه. ألا ترى أنَّ الواحد منّا لما كان قادرًا على القبيح لم يمتنع وقوعه منه على بعض الوجوه.

الجواب: إن انتفاء مقدور القادر، لا يقتضي أنْ لا يكون قادرًا عليه، لأنّ ذلك يوجب أنْ لا يكون قادرًا على ما نعلم أنه لا يفعله. وأكثر مخالفينا لا يرتكبون ذلك، ويوجب أن لا تكون الملائكة قادرة على المعصية، من حيث عُلِم كونهم غير فاعلين لها، ويوجب أنْ لا تقود الأنبياء صلوات الله عليهم على الكذب من حيث علم أنّهم لا يفعلونه، ويوجب أن لا يوصف تعالى بالقدرة في كل وقت على أكثر مما فعله. وقد علم أنه يقدر على ما لا نهاية له في كلّ حال. ويجب على هذه العلّة أنْ لا يوصف تعالى بالقدرة على أن يُقْدِر زيدًا على ما يعلم أنه لا يفعله، من حيث عَلِم أنه لا يقع منه قطّ، ويجب لا يَقْدر إبليس على الإيمان ولا أبا لهب، من حيث علم أنّهما لا يختاران ذلك.

وبَعْد، فإنَّ كونه تعالى غيرُ فاعلٍ لذلك أبدًا بأنْ لا يختار فعله لو أوجب كونه غير قادر عليه، لوجب إذا علم أنَّ الواحد منّا لا يختار القبيح في وقتٍ أو

أوقات، أنْ لا يكون قادرًا عليه؛ لأنّ ما اقتضى خروج القادر من كونه قادرًا لا يختلف، طال وقته له أم قَصُر، كما نقوله في وجود المقدور وتفصّي وقته. ولذلك جوَّزنا كونَ القادرِ قادرًا على الضدَّين وإنْ لم يصح أنْ يفعلهما. فإذا لم يدلّ كونه غير مختار لأحدهما على أنه لم يقدر عليه، فكذلك لا يدلّ ما قالوه على أنه لا يقدر على القبيح. ولو دلّ ذلك، لوجب أنْ لا يكون تعالى قادرًا فيما لم يزل على الأفعال، ولا قبل الأوقات التي أوجد فيها ما أوجده من أفعاله.

وإنما صحّ من الواحد منّا أنْ يختار القبيح في حال دون حال؛ لأنّ ماله لا يختاره لا يجب أن يدوم له، وهو كونه عالمًا بقبحه، وغنيًّا عن فعله. وليس ذلك حاله تعالى؛ لأنه يجب في كل حال أن يكون بهذه الصفة. فلذلك يجب أن لا يختار القبيح، وكونه غير فاعل له بأن لا يختاره يقتضي كونه قادرًا عليه؛ لأنّ ما لا يقدر عليه لا يصح هذا المعنى فيه، ولو جاز إخراجُه من كونه قادرًا على ذلك، من حيث علم أنه لا يختاره، لجاز أن يقال في المُلْجأ إلى الفعل أنه ليس بقادر عليه، من حيث علم أنه يجب وقوعه من جهته. فلما بطل ذلك، من حيث كان حال القادر مع مقدوره قد يختلف، فيجب أنْ يوجده تارةً، ويجب أن لا يوجده أخرى، ويصح منه كِلَا الأمرين في وقتٍ، فقد بطل ما سأل عنه.

وما قاله: من أنه لو كان قادرًا عليه، لجاز وقوعه منه، فإنْ أراد بالجواز الشكّ فهو باطل؛ لأنّ مع ثبوت الدّلالة على أنه لا يختار ذلك لا وجه للجواز، وإنْ أراد به الصحة، فنحن نقرُّ بجواز وقوعه منه على هذا الوجه، لأنَّ الامتناع من ذلك ينقض كونه تعالى قادرًا.

شُبْهة أخرى

[تبيان الله لا يفعل الظلم لأنه مُسْتَغْنٍ عنه]

قالوا: لو كان قادرًا على إيجاد الفعل على وجه يَقْبُح، لجاز أن يختاره ويُؤْثِره، كالواحد منّا. وإلا فإنْ جاز أنْ يختار ذلك ـ ولا يجوز ذلك فيه ـ فما أنكرتم أنْ يقدر على ذلك، ولا يجوز ذلك فيه؟

الجواب: إنَّ ما له ولأجله قلنا إنه لا يجوز أنْ يختاره، أنه عالم بقبح كل قبيح، وبأنه غنيٌّ عنه، وحاله في ذلك لا تختلف بالأزمنة والأوقات؛ وليس كذلك حال الواحد منّا؛ لأنّ كونه عالمًا بقبحه، وبأنه غنيٌّ عن فعله، لا يجب في كلِّ حال، ولا في كل قبيح؛ فلذلك اختلف حاله، فجاز أنْ يُؤثِّر القبيح في وقتٍ دون وقت، ويختار في الوقت الواحد بعض القبائح دون بعض. ولو استوى حالنا في كلّ وقت في كلّ قبيح حتى نحصل عالمين بقُبْحه، مستغنين عن فعله، لوجب أن لا نختاره، كما أوجبنا ذلك فيه تعالى. ولو صحّ فيه سبحانه أن تختلف حاله في ذلك، لجاز أنْ يختار ذلك في وقتٍ دون وقت، فقد صحَّ التفرقةُ بيننا وبينه تعالى في هذا الوجه، وأنّ ذلك لا يقدح في وجوب كونه قادرًا على القبيح. وما قدمنا ذكره من العلم بأنَّ الملائكة لا تختار المعصية، والأنبياءَ الكذب، إلى غير ذلك ممّا قدمناه يبطل هذا السؤال.

شُبْهة أخرى

[بيان أن كونه عالمًا بقبح القبيح وغنيًا عن فِعْله لا يعني عدم القدرة عليه]

قالوا: إنَّ كونه عالمًا بقبح القبيح، وغنيًا عن فعله، يحيل وصفه بالقدرة عليه من حيث استحال في ذاته أن يكون إلا بهاتين الصفتين، وتفارق حاله حالنا؛ لأنّ ذلك غير واجب فينا، وتختلف حالنا فيه.

الجواب: إنّ ما قالوه لو أحال وصفه تعالى بالقدرة على القبيح، لأحال وصفُ الواحد منّا بأنه عالمٌ بقبح القبيح، وبأنه غنيٌّ عن فعله، وَصْفَه بالقدرة على القبيح؛ لأنّ ما أخرج القادر من كونه قادرًا على الشيء، وأحال ذلك فيه متى حصل أوجب ذلك، ولا يختلف باختلاف أحوال الفاعلين، ولا بامتداد الوقت. ووجوبُ هاتين الصفتين فيه تعالى لذاته دوننا، لا يوجب الفرق بيننا وبينه. ألَا ترى أنَّ ما استحال حدوثه لذاته يجري مجرى ما استحال ذلك فيه لا لذاته في خروجه من كونه مقدورًا للقادر؟

وبَعْد، فلو أحال ما ذكره كونه قادرًا على القبيح، لكان إنما يحيله من حيث كان عالمًا به على ما هو عليه غنيًا عنه؛ وذلك يوجب استحالة كونه قادرًا

على الحسن أيضًا؛ لأنه عالمٌ به على ما هو عليه غنيٌّ عنه، ولأحال وصفه بالقدرة على الحسن من حيث كان من جنسه، والقادر على الشيء يجب كونه قادرًا على إيقاعه على كل وجه.

وبَعْد، فإنَّ الذي قاله يجب كون الأنبياء والملائكة غير قادرين على ما علموا قبحه، واستغنوا عنه. على أنَّ كونَ القادر منّا قادرًا لما اقتضى صحة الفعل، وكونَه حيًا لما اقتضى كونه قادرًا، وجب ذلك، كان مستحقًّا لذلك لذاته، أم لمعنى. فلو كان كونه عالمًا بقبح القبيح غنيًا عنه، يحيل كونه قادرًا عليه؛ لأحال في كل أحد، وإنْ كان تعالى يستحقّ هذه الصفة لذاته، وغيره يستحقها لعلّة.

شُبْهة أخرى

[بيان أن كونه عالِمًا غنيًا لا يُوجِب كونه جاهلًا ولا مُحتاجًا]

قالوا: إذا استحال خروجه تعالى عن أن يكون عالمًا بقبح القبيح غنيًا عنه؛ فيجب استحالة كونه قادرًا عليه؛ لأنّ في وصفه تعالى بالقدرة عليه جوازَ خروجه من أنْ يكون على إحدى الصفتين مع كونه مستحقًّا لهما لنفسه. وفي ذلك قلب ذاته عمّا هو عليه. ولهذه العلّة قلتم باستحالة كونه قادرًا على جهل لا في محل؛ من حيث يوجب ذلك إخراجه من كونه عالمًا لنفسه. فإذا ثبت صحة علّتكم في ذلك، وجب كونه صحيحةً فيما ذكرناه؛ لأنّ العلل والأدلّة لا يختصّان بمكان دون مكان.

الجواب: أنَّ استحالة خروجه عن كونه غنيًا عالمًا، إنما يُحيل عليه ما يوجب خروجه عن أحدهما، وكونه قادرًا على القبيح لا يُوجب كونه جاهلًا ولا محتاجًا؛ لأنه لو أوجب ذلك فيه لأوجبه فينا، ولأنّ وقوع ذلك يدلّ على كون فاعله جاهلًا أو محتاجًا، من غير أنْ يوجب ذلك، فكونه قادرًا عليه من غير أن يختاره، بأن لا يوجب خروجه منهما أو عن أحدهما، سيّما والموجب لخروجه مِنْ أنْ يكون عالمًا ليس إلّا الجهل المُوجب لكونه جاهلًا، وكونه قادرًا على ذلك بمعزل عنه، فكيف يوجب ذلك فيه؟

فإن قيل: إنَّ كونه قادرًا، وإنْ لم يوجب خروجه عن الصّفتين أو عن إحداهما، فإنه يوجب جواز وقوع ما أوجب خروجه عنهما من القبيح.

قيل له: هذا إنّما كان يجب لو كان وقوع القبيح يوجب خروجَه عن كونه غنيًّا على طريق الإيجاب، لا على طريق الدّلالة، فأمّا إذا لم يوجب ذلك، بل نهاية حاله أن دلّ عليه، فقد سقط ما قاله.

على أنّ هذا بعينه يوجب على أبي إسحٰق النظّام أنْ يقول فيه تعالى أنه لا يوصف بالقدرة على ما عُلِم أنه لا يفعله؛ لأنّ في كونه قادرًا عليه إخراجًا من أنْ يكون عالمًا بأنه لا يكون، وفيه تجهيلًا له، أو تجويز وقوع ما يُوجب كونه جاهلًا، أو خارجًا من كونه عالمًا، بل هذا أوْلى باللزوم مما سأل عنه. فإذا بطل ذلك عنده لمثل ما أوجبنا به، فكذلك ما قاله. وعلى أنَّ ذلك بعينه يوجب في أبي لهب وإبليس أنْ لا يقدرا على الإيمان، لما في ذلك من إخراج القديم تعالى من أنْ يعلم أنَّ الإيمان لا يقع منهما.

وبَعْد، فإنَّ ذلك يوجب لو أَخْبَرنا النبيّ عليه السلام بأنَّ زيدًا لا يدخل الدار، يوصف بالقدرة على دخولها، لما في ذلك من إخراج النبيّ ﷺ من أن يكون صادقًا، وإخراج العلم من أن يكون دالًّا على النبوّة. فإذا بَطُل ذلك بَطُل ما قالوه، ويجب أنْ لا تكون الملائكة قادرةً على المعاصي، ولا الأنبياء قادرةً على الكذب، لهذه العلّة. وليس هذا من إحالتنا أنْ يقدر تعالى على جهل يجهل به بسبيل، لأنّا إنما أحلنا كونه قادرًا على ذلك لاستحالة وجوده، وكونه مقدورًا من حيث علم أنَّ في وجوده قَلْبَ جنسه بأنْ لا يجهل به أحد، أو إخراج القديم عن كونه عالمًا لنفسه، أو إيجاب كونه جاهلًا بالشيء عالمًا به، وكل ذلك يوجب قلب جنس الجهل أو غيره. وليس كذلك ما قالوه؛ لأنه لا يمكن أنْ يقال في القبيح أنه ليس بمقدور له من حيث يوجب وجودُه قلبَ جنسه، أو غير ذلك، بما قدّمناه.

فإنْ قال: إنَّ القبيح لو وُجِد لأدّى إلى مثل ما قلتموه، لأنه يوجب كونه جاهلًا أو محتاجًا.

قيل له: إنما كان يصح ما قلتموه لو كان يوجب كون فاعله كذلك، كما ذكرناه في الجهل. وأمّا ولا يستقيم ذلك، وإنما يدلّ على حالٍ لفاعله،

فقد يُعدّ شبهة بما ذكرناه في استحالة كونه قادرًا على جهل لا في محل، وسقط السؤال.

شُبْهة أخرى

[بيان أن الله كما الملائكة يقدرون على فِعْل القبيح ولكن لا يجوز وقوعه منهم]

قالوا في جواز وقوع القبيح منه أحد أمرين: إمّا إخراجه عمّا هو عليه من كونه عالمًا غنيًّا، أو إخراج القبيح من أنْ يكون دلالةً على أنَّ فاعله جاهلٌ أو محتاج. فإذا استحال كِلَا الوجهين فيجب استحالة ما يؤدّي إليه، وجواز وقوعه منه يؤدّي إلى ذلك، فيجب استحالته، وفي ذلك استحالة وصفه بالقدرة عليه.

الجواب: أنْ يقال له: لِمَ قُلْتَ إنَّ في جواز وقوع القبيح أحد الأمرين اللذين ذكرتهما، وما أنكرت أنْ يكون ذلك لو وجب فيه وجب فينا، ولوجب في النبيّ والملائكة إذا كانوا قادرين على الكذب، أن يكون فيه جواز خروجهم من أن يكونوا أنبياء، أو جواز إخراج العلم من أن يكون دالّاً على النبوّة.

وبعد، فإنّ الذي يقتضي إخراجه مما هو عليه هو وقوع القبيح على سبيل الدّلالة؛ ونحن لا نجيز وقوعه بل نأباه. وفي ذلك سقوط ما قاله. وسنذكر ما يوضح الجواب عن هذا السؤال في الجواب عن شبهة أخرى نذكرها من بعد.

شُبْهة أخرى

[بيان أن القدرة على القبيح لا تُوجِب على الله أن يكون قادرًا على جعل نفسه جاهلة]

قالوا: لو كان تعالى قادرًا على أن يجعل نفسه جاهلًا أو محتاجًا، أو على أنْ يدلّ على أنه محتاج أو جاهل، وذلك يوجب كَوْنه بإحدى هاتين الصّفتين، وإنْ لم يدل؛ لأنّ الدلالة لا تدلّ على الشيء إلّا وهو على ما دلّت عليه، كما أنه لمّا كان قادرًا على الظلم، كان قادرًا على أن يجعل نفسه ظالمًا، وأنْ يدلّ على أنه ظالم.

الجواب أنْ يقال له: ولم يجب إذا وصفناه بالقدرة على القبيح أنْ يكون قادرًا على أنْ يجعل نفسه جاهلًا أو محتاجًا؟ ألأنَّ القبيح يوجب كونه كذلك؟

فإنْ قال: لا يوجب ذلك.

قيل له: فكيف يجب ما ذكرته، وهذه اللّفظة إنما تُستعمل فيما يجب عن المقدور، مثل أنْ يقال: إذا قدر على الحركة فهو قادر على أنْ يجعل المحل متحرّكًا، وإذا قدر على العلم فهو قادر على أنْ يجعل نفسه عالمًا؛ فأمّا أنْ يُستعمل على غير هذا الوجه، فلا.

ثم يقال له: هذا بعينه يلزمك في وصفك به بالقدرة على أنْ يفعل ما علم أنه لا يفعله؛ لأنه يجب عليك القول بأنه قادرٌ على أنْ يجعل نفسه جاهلًا، وإذا وصفته بالقدرة على ما أخبرَ أنه لا يفعله، فيجب أنْ يكون قادرًا على أنْ يجعل نفسه كاذبًا، وإذا وصف الملائكة بالقدرة على المعصية، فيجب كونهم قادرين على أن يجعلوا الله كاذبًا جاهلًا.

ثم يقال له في قوله: «إنه كان يجب لو كان قادرًا على القبيح أنْ يكون قادرًا على أن يدلّ على أنه جاهل أو محتاجٌ»، لا يخلو في هذه المطالبة من وجهين: إمّا أن تُطالب بإطلاق عبارة أو بمعنًى، فإنْ كنتَ مطالبًا بالمعنى فليس هناك دليل في الحقيقة؛ لأنّ الدليل لا يكون دليلًا إلّا وقد وقع على وجه، وقد علم أنَّ القبيح لا يقع ألبتّة. وكونه قادرًا على ما لو وقع، كان دليلًا على جهله، مما قد علم أنّه لا يفعله. ألا ترى أنّه لو أقام القيامة الساعة، كان في ذلك تجهيل له سبحانه، وتكذيبٌ لخبره، على ما تقتضيه علّتك. فإنْ أنت امتنعت مِنْ إطلاق ذلك، وقلتَ إنها عبارة، فارْضَ منّا بمثلها.

ولو أخبر النبيّ ﷺ بأنَّ زيدًا لا يدخل الدّار، لم يجب أنْ يقال إنّ في وصفه بالقدرة على دخول الدار، وصفًا له بالقدرة على أنْ يدلّ على أنَّ رسول الله صلّى الله عليه كاذبٌ، أو على خروجه من كونه نبيًا، فيصح لأجل ذلك الامتناع من كونه قادرًا على الدخول.

[كونه قادرًا على القبائح معلومٌ بالدليل العقلي]

فإنْ قيل: فكيف تقولون أنتم في ذلك؟ وهلّا قلتم إنَّ كونه قادرًا على القبيح، يوجب كونه قادرًا على أن يجعل نفسه جاهلة محتاجةً، أو أنْ يدلّ على كونها كذلك؟ فإنْ وصفتموه بالقدرة على أنْ يدلّ، فيجب أنْ يكون الآن بهذه الصفة، لأنّ الدليل لا يدلّ إلّا على صحة؟

قيل له: إنّ الدلالة لما دلَّت عندنا على أنه لنفسه عالمٌ غنيٌّ، وعلى أنه قادر على ما لو وقع لكان قبيحًا، وجب الامتناع من إطلاق كل عبارة تؤدّي إلى إبطال ذلك، وتجويز ما لا يؤدّي إلى ذلك. فنحن إذا قلنا إنه قادرٌ على أنْ يدلّ على أنّه جاهل أو محتاج اقتضى ذلك كونه على إحدى الصفتين الآن؛ لأنَّ وصفَ الدلالة بأنها دلالة يقتضي كون مدلولها على ما دلّت عليه، كالعلم والخبر الصدق، فلذلك لم يستعمل هذا الإطلاق فيه. كما أنّا نصف الواحد منّا بالقدرة على أن يخبر عن أنّ القديم جاهل أو محتاج ويعتقد ذلك فيه، ولا نصفه بالقدرة على أنْ يصدق في الخبر عن ذلك أو يعلمه، لما في الصدق والعلم من وجوب كون متعلّقهما على ما هو به؛ فكذلك نقول فيه تعالى: إنه قادر على الظلم والقبيح؛ لأنه لا يفيد فيه ما لا يصحّ، ولا يصفه بالقدرة على أن يدلّ على أنّه جاهل لِمَا فيه من الفساد. فكلّ عبارة أُجْرِيت على مقدوره وأفادت فيه صفة لا تجوز عليه تعالى امتنعنا منه: لأنّ العبارات تصحّ وتفسد، فإذا كانت كذبًا أو إيهامًا للكذب، أبطلناها. والقول بأنه قادر على أنْ يدلّ على أنه جاهل أو محتاج، أو على إخراج القبيح من أن يكون دلالة، هو من هذا القبيل، فيجب فساده.

[الله لا يفعل ما يقدر عليه اختيارًا]

فأمّا وصف ما قدر عليه من القبيح، فكل صفة ترجع إلى وجوده، أو إلى ما يجب عن وجوده، فصحيحٌ؛ نحو القول بأنه قادر على ما لو وقع لكان قبيحًا وظلمًا، وأن يجعل نفسه ظالمًا، وأنْ يجعل نفسه مستحقًّا للذمّ؛ لأنّ كل ذلك مُوجَبٌ عن الظلم.

فإنْ قيل: فإذا امتنعتم من وصفه بالقدرة على أنْ يدل على جهله أو حاجته، فيجب أنْ تمتنعوا من وصفه بالقدرة على القبيح.

قيل له: يصح أنْ نصفه تعالى بذلك؛ لأنّ هذه العبارة لا تفيد وقوعه، ولا كون فاعله على صفة لا تجوز عليه.

فإن قيل: فيجب أن لا يكون قادرًا على القبيح أصلًا.

قيل له: إنّ العبارات لا تقدح في المعاني، فكونه قادرًا على القبائح قد علمناه بدليل العقل، كما علمناه غنيًا عالمًا، وعلمنا أنه لا يفعل ما يقدر عليه اختيارًا. فهذه أُمور أربعة قد عرفناها بالعقل، فما أدّى إلى فساده يجب إبطاله.

وبَعْد: فإنَّ ذلك بعينه راجعٌ على مخالفينا في وصفه القديم تعالى بالقدرة على ما علم أنه لا يفعله، وبالقدرة على أقدار المَلَك على ما علم وأخبر أنه لا يفعله، وفي وصفه النبيّ عليه السلام بالقدرة على الكذب. على أنَّ ذلك يوجب لو خبَّر النبيّ عليه السلام أنَّ القرشي لا يدخل الدار، أن لا يوصف بالقدرة على دخوله إليها؛ لأنّ ذلك يؤدّي إلى كونه قادرًا على قلب نسبه، أو إخراج العلم من كونه دالّا على صدقه. فإذا لم يجب ذلك فيه، فكذلك ما قالوه.

شُبْهة أخرى

[بيان أن وصف الله بالقدرة على أن يدلّ على أنه جاهل تعني أنه جاهل أبدًا]

قالوا: لو جاز أنْ يوصف بالقدرة على فعل يقع على وجه يدلّ على جهله وحاجته، لوجب أنْ يوصف بالقدرة على أن يخبر عن نفسه خبرًا صدقًا أنه جاهل أو محتاج، ويعلم أنَّ نفسه كذلك. وفي هذا إخراج له من كونه عالمًا غنيًا، تعالى عن ذلك.

الجواب عن ذلك: أنّا لا نصفه بالقدرة على أن يخبر عن نفسه بما ذكرته، ولا أن نَعْلم من حاله ما وَصَفْتَه؛ لأنَّ القول بذلك يُوجب كونه تعالى

بهذه الصفة الآن، وقد ثبت استحالة كونه جاهلًا أو محتاجًا؛ فإقامة الدّلالة، أو ما يقوم مقامها، على كونه كذلك، لا يصح.

فإنْ قيل: أفتقولون إنَّ كلَّ مَنْ وُصِف بالقدرة على أن يدلّ على أنه بصفة، فيجب أن يكون قبل الدلالة بتلك الصفة، وفي كل وقت، أو تقيّدون ذلك.

قيل له: الذي يجب في ذلك أنَّ كل مَنْ وصفناه بالقدرة على أنْ يدلّ على أنه بصفة من الصفات، أنْ يكون في حالٍ ما وُصِفَ بالقدرة على أنْ يدلّ على تلك الصفة، على الوجه الذي تقتضيه الدّلالة. فأمّا قبل ذلك وبعده، فليس يجب ذلك. أما ترى أنَّا إذا وصفناه بالقدرة على أن يدلّ على أنه قادرٌ، فيجب ذلك فيه في حال الوصف، لا قبله ولا بعده؛ فإذا وصفناه بالقدرة على أنْ يدلّ على أنه قادر، فيجب ذلك فيه في حال الوصف لا قبله ولا بعده، وإذا وصفناه بالقدرة على أنْ يدلّ على أنه في الدار، فيجب كونه كذلك في حال الوصف لا قبله ولا بعده. والدّلالة في هذا الباب كالخبر الصّدق والعلم. وليس يجب إذا قدرنا على أن علم أنَّ زيدًا قادرٌ أن نخبر عن كونه كذلك، أن يكون أبدًا قادرًا، وإنّما يجب في حال القدرة. وكذلك إنْ كانت الدّلالة تدلّ على أنه بتلك الصفة قبل حال وجودها، أو في حال وجودها، قَضَى بذلك. وكذلك إنْ وصفناه بالقدرة على أن يدلّ على أنه اليوم قادرٌ، فيجب أنْ يكون اليوم قادرًا، حَسُنت.

والقديم تعالى فإنما نعلم أنه لو وُصِف بالقدرة على أن يدلّ على أنه جاهل أو محتاج، أنه كان جاهلًا أو محتاجًا أبدًا، وإنْ لم يدلّ؛ لأنه ليس ممن تتغيّر حاله على نحو ما ذكره أبو هاشم رحمه الله في «العسكريّات»[1] من أنّ فعله يدلّ على أنه كان قادرًا، وأنه الآن قادرٌ؛ لأنّه ممن علم أنه لا يتغيّر عن حاله. وإنْ كان الصحيح فيما قاله أنّ الفعل لا يدلّ على أنه الآن قادر، وإنّما نعلم ذلك فيه من حيث كان قادرًا لنفسه، ولا العلم بأنّه قادرًا هو العلم بأنه الآن كذلك، وإنّما نعلم ذلك بعلمٍ آخر، على ما بيّناه في غير موضع.

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

شُبْهة أخرى

[إشكالية في تفهّم قدرة الله على الظلم ومقالة أبي علي وأبي هاشم في المسألة]

قالوا: لو كان الظلم في مقدوره لجاز أن يفعله، ولو فعله ما الذي كنتم تقولون فيه؟ أتقولون: إنه يدلّ على كونه جاهلًا أو محتاجًا، وفي هذا إيجابٌ لكونه تعالى كذلك، أو لا يدلّ، وفي هذا إخراجٌ لكونه دليلًا على ذلك. وفي ذلك إبطال عمدتكم في التعديل والتجوير[1].

فإن قلتم: إنه لا يكون دليلًا على ذلك؛ لأنه يفعله ولا يقصد إلى أن يستدلّ به عليه.

قيل لكم: هذه عبارة، والذي رُمْناه بالسؤال هو أنه يمكن الاستدلال به، أو لا يمكن، وذلك لا يتعلق بقصده.

فإنْ قلتم: إنه يستحيل أن يقال أنه دليل، أو أنه ليس بدليل.

قيل: فيجب أن تُحيلوا لو فعل الظلم أن يقال إنه ظالم، وأنه يستحق الذمّ، ويجب أن تُحِيلوا مثل هذا القول في نظائر هذا الموضع، نحو قولكم: لو كانا اثنين لتمانعا، ولو تمانعا لأدّى إلى كون أحدهما أقدر. وفي هذا إبطال أكثر الاعتبارات والأدلّة.

الجواب: إنَّ الذي تقوله إنه تعالى لو فعل ما يقدر عليه من القبح، كان لا يوصف بأنه دليل على أنه جاهل أو محتاج، ولا أنه ليس بدليل، لما يتضمّنه كِلَا الوجهين من الفساد. وذلك أنَّا إنْ قلنا إنه دليل، أوجب كونه جاهلًا أو محتاجًا، وإنْ لم يفعل ذلك. وإنْ قلنا إنه ليس بدليل، أوجب أنْ لا يمكن أنْ يستدلّ بفعل القبيح على أنَّ فاعله جاهلٌ أو محتاج؛ فسبيل هذا السؤال سبيل مَنْ سأل فقال: لو فعل الملك ما يقدر عليه من المعصية أتقولون إنَّ خبره تعالى عن أنه لا يفعلها دلالة وصدق؛ أوَليس بدلالة وصدق؟ فإن قلنا: إنه دلالة، فَسَد؛ لأنه يوجب أنه دلالة على أنه لا يفعل، وقد فعل. وإنْ قلنا إنه ليس بدلالة، أدّى إلى أن لا يكون مدلولها على ما هو به.

(١) أي في العدل والجور، أي العدل والظلم.

وسبيل مَنْ قال: لو فعل القديم تعالى ضدَّ ما يعلم أنه يفعله، أكان يكون عالمًا كما كان، أو يخرج من كونه عالمًا؟ وسبيل مَنْ قال: لو قال الرّسول عليه السلام: إنّ هذه الدار لا يدخلها اليوم إلّا الرجال، فخبِّرُونا لو دخلتها امرأة، أكان يدلّ دخولها على أنها رجل، أو كان فيه تكذيبٌ له صلّى الله عليه، إلى ما شاكله. فكما أنَّ الجواب عن هذه المسائل أنّ أيَّ جواب أُجيب به فسد، فيجب الامتناع من الإجابة عنه بكلّ واحد من الوجهين، وأنْ يكشف عن حاله؛ فكذلك القول فيما سأل عنه. هذه طريقة شيخنا أبي علي رحمه الله.

وأمّا شيخنا أبو هاشم رحمه الله، فإنّه يُعَوِّل في ذلك على أنْ يقول: إنَّ قولنا لو فعل القبيح لدلّ على أنه ليس بعالم غنيّ، تضمينٌ للمستحيل بالمجوِّز. وكذلك إذا قلنا لو فعله لم يدلّ، وما هذا حاله فهو فاسد.

[توضيح بعض الشُّبُهات]

وجملة القول في ذلك أنه متى كان المعلّق بالكلام الأوّل مُوجبًا عنه لا محالة، أو مُوجبًا له، أو هو هو، أو الأوّل مقتضيًا له ومصحّحًا، لم يجز الامتناع منه؛ لأنّا إنْ أطلقنا الأوّل وامتنعنا من الثاني صرنا كأنّا امتنعنا من الأوّل، وهذا كمن قال: لو وجد العلم في قلبه أكان يكون عالمًا؟ فهذا مما لا يصحّ أن يمتنع عنه. وكذلك لو قال: لو مَنَع أحدُ القادرين الآخر، أكان يكون أقدر منه؟ أو لو فعل أكان يكون قادرًا؟ فهذا ما لا يمكن منعه؛ لأنّ لكونه أقدر يتهيّأ له المنع، فهو كالمُوجب عنه. وكمن قال: لو ظلم أكان يكون ظالمًا؟ لأنه هو في المعنى، والامتناع منه لا يصح. وكقول مَنْ قال: لو كان قادرًا أكان حيًّا؟ لأنَّ كونه حيًّا يصحّح كونه قادرًا.

وأمّا متى كان المعلّق بالكلام الأوّل ما قد عُلِم خلافه بالدليل، أو ما فيه قلب جنس بعض الذَّوات، أو ما كان غير موجب عنه، بل كان في حكم الغير له، فيجب أنْ يمتنع منه. مثال ذلك قولنا: لو فعل ضدّ ما علم أنه يفعله، كيف كان يكون حاله في كونه عالمًا؟ لأنَّ كَوْنَه عالمًا لا يوجب فعل ما علمه، ولا يُحيل فعل ضدّه. وكذلك ليس لكونه غنيًّا بفعل الحسن، بل لكونه قادرًا يصح ذلك منه، ومع كونه غنيًّا ومُحتاجًا يتهيّأ له فعل القبيح لكونه قادرًا في الحالين؛

فيجب أنْ يجري الكلام على هذا الوجه، فإنَّ هذه الجملة تَحْسِمُ كل ما يُقال في هذا الباب.

والأصل في ذلك أنّ الدّلالة إنّما تدلّ على الشيء على ما هو به، فإذا عَلِم وجوب كونه تعالى عالمًا غنيًا، لم يصح أنْ يقال: إنَّ فيما يقدر عليه من فعل القبيح لو فعله، كان يدلّ على جهله وحاجته؛ لأنَّ ذلك يوجب كونه دلالةً على الشيء على خلاف ما هو به، فيفسد الكلام ويتناقض. ولا يجب إذا فسد ذلك أنْ نُحيل وصفه بالقدرة على القبيح؛ لأنَّ ذلك لا ينقض كونَه عالمًا غنيًا؛ فالجمع بين هذين العلمين لا وجه يحيله، والجمع بين كونه عالمًا غنيًا وبين القول بأنه لو فعل القبيح لدلَّ على جهله وحاجته يتناقض، فيجب الامتناع منه.

ولا يجب من حيث وصفناه بالقدرة على القبيح أنْ يكون بالصفة التي معها يختار فعله: لأنّ اختيار الفعل ليس من كونه قادرًا عليه بسبيل؛ فلذلك فارق حالُه حالَ ما نقوله في نفي الثاني، أنه لو كان معه سبحانه ثانٍ قديم ووجد مُراده، لوجب أنْ يكون أقدر؛ لأن كونه أقدر يصحّح كونه مانعًا له، ولا يجوز خلافه. فالقول بأنه يمنع والامتناع من كونه أقدر في أنه يتناقض، كالقول بأنه يصح الفعل منه مع الامتناع من أنه كان قادرًا. والقبيح فلا يصحّح وجوده من جهته كونه جاهلًا محتاجًا؛ لأن صحة وجوده مِنْ جهة مَنْ هذه حاله، ومِنْ جهة العالم الغنيّ على أمرٍ واحد. وإنّما لا يختاره إلا الجاهل أو المحتاج، وكونه عالمًا غنيًا يقتضي أنْ لا يختار إيجاده، فوصفُنا له بصحة اختياره له، لا ينقض كونه عالمًا غنيًا، وإنما ينقضه وصفنا إياه لو وصفناه بأنّه يختار. فقد صحَّ بهذه الجملة سقوط جميع ما يتعلّقون به في هذا الباب. وقد بيّنا أنّ لفظة «لو» إنما تُسْتَعمل في تعليق حديثٍ بحديث، وقد تضمّن الثاني بالأوّل فيكون المقصد به الإخبار، وقد يكون المقصد به الاعتبار أو التقييد مما قصد به معنى الخبر، لم يحسن التكلّم به إلّا إذا كان الخبر صحيحًا. فأمّا إذا تقدَّم من العلم ما يُوجب فساده، لم يصح إطلاقه، ويفارق الاعتبار؛ لأنّ الغرض بما يُورد مورد الاعتبار نفي الأول من حيث يقتضي ثبوته ثبوت الثاني الذي قد عُلِم بطلانه، ويفارقان جميعًا التقييد. وكل واحد من ذلك مُفارق لصاحبه لما ذكرناه، ولأُمور أُخر لا وجه للإطالة بذكرها، إذ ما قدَّمناه قد كفى فيما قصدنا بيانه.

شُبْهة أخرى

[بيان أن القدرة على فِعْل القبيح من صفات كماله تعالى]

قالوا: كونه قادرًا على القبيح يقتضي فيه صفةَ نَقْص وذمّ؛ لأنّه يوجب جواز وقوعه منه، فيجب نفي كونه قادرًا عليه.

الجواب: إنَّ الأمرَ بالضدّ مما قالوه؛ لأنّ ذلك يقتضي فيه صفةَ كمال، وإنما يقتضي فيه النقص إيجاده القبيح، واختياره له. وقد بيَّنا أنَّ مع القول بأنه لا يقدر على القبيح، لا يمكن القول بأنه يقدر على الحَسَن. وهذا يصحّح أنّ ما قالوه هو الذي يقتضي صفة النقص في الحقيقة. ولا فرق بَيْن مَنِ ادّعى في ذلك أنّه صفةُ نَقْص، وبين مَنْ قال إنّ كونه قادرًا على ما عُلِم أنّه لا يفعله صفة نقص، وكونه عالمًا بالقبائح صفة نقص، وكون الملائكة قادرين على المعاصي صفة نقص. وهذا كلامٌ ركيك لا وجه للتشاغل به.

شُبْهة أخرى

[بيان أن كون المقدور قبيحًا لا يؤثِّر في حال القادر]

قالوا: إنَّ كونَ المقدور قبيحًا يُوجب كونه مخالفًا للحسن، فغير منكر أنْ يخرج مِنْ أن يكون مقدورًا للقديم سبحانه؛ كخروج الوجود من فعله بوجوده من كونه مقدورًا، وخروج ما تفصَّى وقته مما لا يبقى بتفصّي وقته من كونه مقدورًا له.

فإنْ قلتم: لو وجب ذلك فيه، لوجب مثله فينا، فكان يجب استحالة كوننا قادرين على القبيح.

قيل لكم: أوَ ليس كون الشيء جوهرًا أو حياةً أو سواداً يحيل كونكم قادرين عليه دونه تعالى، فكذلك لا ننكر ما قلناه. وكما لا يصحّ أن يُوصف أحدكم بالقدرة على إيجاد إرادة لا في محلّ، وإنْ كان من جنس ما يقدرون عليه، وعلى إيجاده في المحل؛ فغير بعيد أنْ يقدر على الحسن، وإنْ كان لا يقدر على القبيح.

الجواب: إنّا قد بيّنّا أنَّ كون مقدوره قبيحًا لا يؤثر في حال القادر، ولا في حاله، فكيف يجب أنْ لا يوصف بالقدرة عليه. والجسم والجوهر إنما صحَّ خروجهما من أنْ نقدر عليهما؛ لأنَّ من حقّ القدرة التي بها يقدر أنْ لا تتعلّق بهما، ولا يصحّ أنْ يقدر على ما يستحيل تعلق القدرة به؛ فلذلك صحّ أنْ يقدر عليه تعالى دوننا. وإنّما لم نقدر على إيجاد إرادة لا في محلّ، لأنّها لا تقع من فعلنا متولّدةً عن سبب ذي جهة؛ فلذلك لم يصح منّا إيجادها إلّا في محل القدرة عليها، وإنْ صحَّ منه تعالى إيجادها؛ وليس كذلك حال القبيح والحسن، لأنّا قد بيّنا أنَّ الذات الواحدة يصحّ وقوعها على الوجهين، فليس بأنْ يقدر تعالى عليها على أحد الوجهين أوْلى من أن يقدر على الوجه الآخر. وقد بيَّنا من قبل أنَّ وجود المقدور وتفصّي وقته، لمَّا أحال كونه قادرًا عليه، أحال فينا، فلو كان كونه قبيحًا يحيل وقوعه منه لأحال ذلك فينا.

فصل آخر يلحق بذلك

[إعادة توضيح أن القادر على الحَسَن قادرٌ على القبيح]

اعلم أنه لا يمكن أنْ يستدلّ على أنه تعالى يُوصف بالقدرة على فعل القبيح، بأنْ يقال: إنه قادرٌ لنفسه، فليس بأنْ يقدر على جنس القبيح أوْلى من أنْ يقدر على الحسن؛ لأنه يقدر لذاته، فلا يجوز أن تتخصّص حاله في ذلك. وذلك أنَّ كونه قادرًا لنفسه، إنَّما يوجب أن يقدر على كلّ ما يصحّ أنْ يكون مقدورًا له.

ولا فَرْق بين مَنْ اعتمد على هذه الدلالة في هذه المسألة، وبين مَنْ اعتمد عليها في كونه قادرًا على مقدور غيره. ومتى أخذ هذا المستدلّ يتعاطى الدّلالة على أنه يصح كونه مقدورًا له، فنفس ما يتعاطاه دليلٌ على ذلك يمكن الاقتصار عليه، فلا وجهَ لهذه المقدّمة.

ولا يمكن أن نستدلّ على ذلك بأنْ يقال: إذا كان الواحدُ منّا قادرًا على القبيح فكذلك القديم تعالى. كما أنَّ ما علمه الواحد منّا، يجب كونه تعالى عالمًا به؛ وذلك لأنّ المعلومات إنَّما وجب ذلك فيها لأنه لا يقع فيها اختصاص، والمقدورات بالضدّ منها؛ فكما لا يمتنع اختصاصه تعالى بأنه يقدر

على كثير من الأجناس دوننا؛ فلقائل أنْ يقول: إنَّ الواحد منّا يقدر على بعض الأشياء ويختصّ بذلك دونه، فلا بدّ من الفزع إلى دليل آخر.

ولا يمكن التعلق في ذلك بأن يقال: إذا كان يقدر تعالى على الحسن، فيجب كونه قادرًا على القبيح؛ لأنّ لقائل أنْ يقول: إنه لا تعلق بينهما، فلا يجب ما ذكرته فيهما، كما أنَّ الواحد منّا قد يقدر على الأكوان، ولا يقدر على الأجسام. ومتى قيل إنَّ في الحسن ما يضادّ القبيح، أو ما يُجانسه، فالقادر عليه يجب كونه قادرًا على القبيح، فذلك صحيحٌ، وهو الذي كشفناه من قبل، وبيَّنا الوَجْهَ فيه.

ولا يمكن أنْ يُستدلّ على ذلك بأنْ يقال: لا يجوز أنْ تكون حاله في كونه قادرًا دون حالنا، ومن جهته صرنا قادرين، كما أنَّ حاله لا يجوز أنْ تكون دون حالنا في العلم، ومن جهته صرنا عالمين. وذلك أنَّ هذا يوجب أنْ يكون مقدورنا مقدوره، كما أنَّ معلومنا معلومه. فإنْ جاز أن يكون مِنْ جهته صرنا قادرين، ولا يُوصف بالقدرة على ما أقدرنا عليه، وفارق في ذلك العلم، جاز أنْ يقال: إنَّا من جهته صرنا قادرين على القبيح، وإنْ لم يوصف هو بذلك، لاستحالة كون القبيح مقدورًا له. وإنَّما وجب في العلم ما قاله لأنّ الاعتقاد من فعله فينا لا يكون علمًا، دون أن يكون عالمًا بذلك المعتقد، ولو لم يكن هو عالمًا بذلك المعلوم، لم يصح أنْ يعلمه من جهته. وبمثل ذلك يبطل تعلّق مَنْ تعلق في ذلك بأنه إذا ثبت كون القبيح مقدورًا لقادر ما وجب أنْ يكون مثله مقدورًا للقديم؛ كما أنَّ ما صحَّ كونه معلومًا لعالم ما كان معلومًا للقديم، فلا وجه لإعادته.

فصل في أن كل جنس من المقدورات يجب كونه تعالى قادرًا عليه

[الله قادر على جميع الأجناس المقدورة لكل قادر]

إنْ سأل سائل فقال: قد بيَّنْتُم الدّلالة على أنه تعالى قادرٌ على ما لو وقع لكان قبيحًا على أنه قادر على كلّ حسن من المقدورات، فيجب كونه قادرًا على كلّ وجه يصحّ وقوعه عليه، على ما تقدَّم قولكم فيه؛ فما الدّليل على أنه يقدر على جميع أجناس المقدورات؟ وإذا جاز أن يختصّ تعالى

بالقدرة على أجناس مخصوصة، كالجوهر واللّون وغيرهما دونكم، فهلّا صحّ أنْ يختصّ القادر بقدرة بأنْ يقدر على بعض الأجناس دونه تعالى لأنّ ما ذكرناه قد بيّن أنْ يكون القادر قادرًا على جِنْس لا يوجب كونه قادرًا على سائر الأجناس. وإذا صحّ اختصاص القادر بالقدرة على أعيان مخصوصة، حتى يستحيل كون غيره قادرًا عليها، فهلّا صحّ اختصاصه بأجناس يستحيل أن تكون مقدورةً إلّا له؟ وإذا كان طريقكم في أنه تعالى هو المحدث للجواهر وغيرها مما يختصّ بالقدرة عليه أنّها إذا كانت محدثة ويستحيل تعلّقها بالمحدث منّا، فيجب كون المحدِث لها قديمًا قادرًا لنفسه؛ وذلك لا يتأتّى لكم فيما يقدر الواحد منّا عليه. فكيف السبيل إلى العلم بأنه تعالى قادر على هذه الأجناس الداخلة تحت مقدورنا؟

فإن قلتم: إذا كان تعالى قادرًا لنفسه، فيجب أنْ يقدر على كل جنسٍ يقدر عليه سائر القادرين.

قيل لكم: إنّما يجب لكونه قادرًا لنفسه أنْ يكون قادرًا على ما يصحّ أنْ يكون مقدورًا له، فمن أين أنَّ الأجناس كلّها مقدورة له؟ ولو صحَّ لكم التعلق بما ذكرتموه، صحَّ لمن قال بأنَّ مقدورنا مقدورٌ له التعلّق بمثله، فإذا بطل ذلك فكذلك ما قلتموه.

فإنْ قلتم: إنّ الاختصاص في أجناس المقدورات لا يصحّ في القادرين منّا، وإنْ جاز اختصاصهم في أعيان المقدورات، فيجب في القديم تعالى مثله.

قيل لكم: إنه إنما يجب ما ذكرتم فيمن كان حاله في كونه قادرًا لا تختلف. فأمّا إذا كان الوجه الذي له قدر يختلف: بأنْ يكون أحد القادرين قادرًا لنفسه، والآخر قادرًا بقدرة، فغير ممتنع أن تختلف حالهما فيما يقدران عليه من الجنس. ولذلك صحَّ أنْ يقدر تعالى على أجناس دوننا؛ فكذلك يجب أن نجوّز كوننا قادرين على بعض الأجناس دونه.

فإنْ قلتم: لو صحَّ ذلك لأدّى إلى جواز كون الواحد منّا منعمًا بتلك الأجناس دونه، وأن يستحقّ من الشكر بل من العبادة ما لا يستحقّه تعالى.

قيل لكم: إنَّ أصول النِّعم يختصّ هو تعالى بالقدرة عليها، فما عداه لا يكون نعمةً إلّا بنِعَمِهِ، فلا يصحّ أن يستحقّ به العبادة، وحلّ ذلك محل ما يصل إلينا من جهة غيره من العطايا في أنّها، وإنْ كثرت، لم تستحقّ بها العبادة؛ لأنها إنّما صارت نعمةً بنِعَمِهِ تعالى، ولأنّها بتمكينه وتسهيله صحَّ من المُنْعِم أنْ يُنْعِم بها، فعادت إلى أنّها نعمةٌ منه تعالى؛ فكذلك ما قلتموه.

فإنْ قلتم: لقد اختبرنا أحوال القادرين فوجدناهم لا يختلفون في القدرة على الأجناس، فقضينا بمثله في القديم سبحانه.

قيل لكم: إنَّ ذلك رجوعٌ منكم إلى الشاهد، واعتماد منكم على الوجود. وما هذه حاله لا يصحّ عندكم التعلّق به.

فإن قلتم: قد وُجِدَتْ هذه الأجناس أجمع من جهته تعالى، فيجب القضاءُ بكونه قادرًا عليها.

قيل لكم: إنَّ الذي وجد من جهته بعضها، فإنْ كان هذا معتمدكم فجَوِّزُوا فيما لم يوجد من جهته أنه غير قادر عليه، بل يجب أنْ لا يكون لكم دليلٌ تعتمدونه من جهة العقل في أنه تعالى قادر على جميع الأجناس؛ وفي هذا من الفساد ما لا خفاء فيه.

قيل له: إنَّ لنا فيما سألت عنه طريقين: أحدهما أنْ ندلّ بدلالة مبتداة على أنه تعالى قادر على جميع الأجناس المقدورة لكل قادر من غير تفصيل؛ والثاني أنْ نبيِّن كونه قادرًا على جنسٍ جنسٍ من المقدورات. ونحن نذكر كِلَا الطريقين، ونلخّص القول فيهما إنْ شاء الله.

[إنه تعالى قادرٌ على ما لا نهاية له]

فأمّا الطريق الأوّل، فالوجه فيه أنه تعالى قد ثبت أنه قادرٌ لنفسه على ما يقدر عليه، كما أنَّ القدرة لنفسها تتعلّق بالمقدور. وقد عُلِمَ أنَّ ما أوجب اختصاص القدرة بجنسٍ دون جنس هو كونها قدرة، كما أنَّ الذي أوجب اختصاصها بأنْ تتعلق بالجزء الواحد، من الجنس الواحد، في الوقتِ الواحد، هو كونها قدرةً. وقد عَلِمنا أنَّ كون القادر قادرًا، وتعلّقه بمقدوره تعلق القادرين

يوجب مفارقته للقدرة في هذا الوجه؛ فكذلك يجب مفارقته لها في الوجه الأوّل. فإذا صحّ كونه تعالى قادرًا على ما لا نهاية له، في الوقت الواحد، من الجنس الواحد، في المحلّ الواحد، وجب مفارقته في ذلك للقدرة من حيث يُعَلِّق تَعَلُّق القادرين، فكذلك يجب مفارقته تعالى لها في أنه يقدر على كلّ جنسٍ يصحّ كونه مقدورًا؛ لأنّ الذي أوجب اختصاصها لا يصحّ فيه سبحانه. والذي أوجب أنْ لا تختصّ بعدد المقدورات، يوجب أنْ لا تختصّ بعدد الأجناس. وإنما اختصّ القادر منّا بأنْ قدر على جنسٍ دون جنس لأمر يرجع إلى القدرة التي بها نقدر. ولو صحَّ كونه قادرًا لا لمعنى لم يجب ذلك فيه؛ كما أنه إنما قدر على عددٍ دون عدد من الجنس الواحد، في الوقت الواحد، في المحلِّ الواحد، لشيء يرجع إليها لا إليه، فإنَّما صحَّ أنْ يقدر على مقدورات كثيرة من الجنس الواحد، في الوقتِ الواحد، في المحلّ الواحد؛ وإنِ استحال ذلك في القدرة؛ لأنه يصحّ أنْ يوجد فيه من أجزاء القُدَرِ العدد الكثير، فيقدر من عدد المقدور بحسبها. يبيّن صحةَ ما قلناه أنَّ حُكْمَ العالم لنفسه لا بدّ من أن يزيد على حكم العلم تعلّقٌ بالمعلوم على جهة التفصيل، أو على جهة الجملة؛ فكذلك حاله في كونه قادرًا لنفسه. ولهذه العلَّة صحَّ أن يقدر على أجناس تختصّ بالقدرة عليها دون القادر منّا؛ لأنَّ كونه قادرًا لنفسه يُوجب لنا المِزْية في هذا الباب. فقد ثبت بهذه الجملة أنه تعالى يقدر من أجناس المقدورات على كلّ جنس تتعلّق القدر به من غير اختصاص، كما أنه يقدر من عدد المقدورات على ما لا نهاية له. يوضح ذلك أنّ القُدَرَ كلّها قد صحَّ فيها أنّها تشترك في التعلّق بأجناس مخصوصة، ولا يصحّ أنْ تختلف حالها في ذلك. وقد صحَّ أنّه تعالى يقدر على بعض الأجناس التي هي قدرة عليه، فيجب أنْ يكون قادرًا على سائر الأجناس التي هي قدرة عليها؛ لأنّ حاله إنْ لم تزد على حالها لم تنقص. فإذا وجب اشتراكها فيما قلناه مع اختلافها، فكذلك يجب مشاركته لها في ذلك، وإنْ كان يختصّ بالقدرة على أجناس أُخر دونها، على ما بيَّناه. واختصاصه بذلك يوجب زيادة حاله فيما تتعلق به حال القدرة؛ فليس لأحد أن يتعلّق بذلك، ويعترض به ما قلناه، ولا له أنْ يقول إنَّ ما ذكرتموه من الاعتبار إذا لم يوجب أنْ يقدر تعالى على نفس مقدور القدرة، فكذلك لا يوجب كونه قادرًا على الجنس التي هي قدرة عليه. وذلك لأنَّ القُدَرَ

كلّها، وإنْ وجب اشتراكها في الأحناس، فغيرُ واجب اشتراكها في الأعيان، فكذلك القول في القادر لنفسه.

[لا يجب على الله كونه عالِمًا بجميع المعتقدات أن يستحيل أن يفعل إلا العلم بها]

وليس لأحد أنْ يقول: إذا جاز أنْ يقدر الواحد منّا على إيجاد جهل يجهل به، وعلم يعلم به دونه، فهلّا صحَّ أن يقدر على بعض الأجناس دونه؟ وذلك لأنّ ما ذكره إنّما يستحيل كونه مقدورًا؛ لأنّ وجود علم وجهل وقدرة يُوصف هو بها ليس لمقدور. فأمّا ما نُوصف نحن به من ذلك، فهو في أنّه يقدر عليه تعالى كنحن؛ وفي ذلك إسقاط السؤال.

ونحن وإنْ لم نقل إنه يختار فعل الجهل فينا، فإنه يوصف بالقدرة عليه؛ كما نقوله في سائر القبائح. وقد بيَّنا من قَبْلُ فساد قول مَنْ قال: إنّه من حيث كان عالمًا بجميع المعتقدات يجب أنْ يستحيل أن يفعل إلّا العلم بها. وبيَّنا أنَّ الاعتقاد إنّما يجب كونه علمًا بها، إذا تعلّق بالشيء على ما هو به. وأمّا إذا تعلّق به على ما ليس به، فلا يجب كونه علمًا، من حيث كان فاعله عالمًا بالمعتقد. وإنما يتعذّر على أحدنا فعل الجهل مع كونه عالمًا بالمعتقد لأمرٍ يرجع إلى الدّاعي[١]؛ لا لأنّه ليس بقادر عليه.

[لا قادر إلا الله]

وأمّا الطريقة الثانية، فالكلام فيها بَيِّنٌ، وذلك أنَّ أجناس المقدورات على ضربين: أحدهما يختصّ هو تعالى بالقدرة عليه، فلا كلام في ذلك. ومنها ما يقدر أحدنا عليه، وكلّ واحد من ذلك عليه دليل عقلي يقتضي كونه تعالى قادرًا عليه، والكون يجب أنْ يقدر عليه، من حيث ثبتت قدرته على الجواهر[٢] التي وجودها مضمن بوجوده، فلا يصحّ أنْ يوجدها إلا بأنْ يوجد

(١) يشرح القاضي نفسه الدّاعي فيقول: الذي لأجله يحصل الفعل. (المحيط بالتكليف ص ١٥٤). ولكنه، يفصّل الكلام عن الدّاعي في هذه الموسوعة. (المغني ١٤/ ٣٤ (هذه الطبعة)).

(٢) الجوهر: الذي له حيّز. وهو الذي يقبل من كل جنس من أجناس الأعراض عَرَضًا واحدًا. (الإنصاف ص ٢٧؛ التمهيد للباقلاني ص ٤١).

فيه الكون. فلو لم يكن قادرًا عليه لم يصحّ منه إيجاد الجوهر، كما أنَّ الواحد منّا لا يصحّ منه إيجادة العلم في الميت، لمّا لم يكن له سبيل إلى إيجاد الحياة فيه.

وليس لأحدٍ أن يقول: هلّا جاز أنْ يوجد تعالى الجوهر، ويكون هناك قادرٌ بقدرة يوجد الكون فيه في تلك الحال، فلا يوجب كونه غير قادر على الكون أنْ لا يصح منه إيجاد الجوهر؟ وذلك لأنَّ كلامنا في أوّل ما يحدثه الله تعالى من الأحياء، وما يوجده في تلك الحال من الجمادات، ولا يصح في تلك الحال أنْ يقال إنَّ غيره يفعل الكون فيه؛ لأنّه لا قادر سواه.

[في أن المخترع للجوهر لا بدّ من أن يخترع الكون فيه وموافقة القاضي لجواب أبي هاشم]

فإنْ قيل: أفتجوِّزون ما سألناكم عنه فيما بعد، وهناك قادرون؟

قيل له: إنَّ شيخنا أبا هاشم رحمه الله يقول: إنّ المخترع للجوهر، لا بدّ من أن يخترع الكون فيه، وإلّا لم يصح منه إيجاده. وقد قلنا: يجب في غير موضع أنه لا يمتنع أنْ يخترعه، وغيره يوجد الكون فيه؛ لأنّ ما يحتاج في وجوده إلى غيره يصح وجوده من جهة القادر، وإنْ كان المحتاج إليه يوجد من جهة قادرٍ آخر، كما يصحّ من الواحد منّا إيجاد الإرادة في حال خَلْقِه سبحانه فينا العلم بحدوث المراد. وقلنا: لا يمتنع في حال إيجاده تعالى الجوهر، أنْ يعتمد القادر بقدرة في تلك الجهة، فيُصادف مماسّة الجوهر، ويولِّد الكون فيه في تلك الحال. وقلنا: إن المماسّة يحتاج إليها في حال التوليد لا قبله؛ وهذا بعيدٌ، وما ذهب إليه شيخنا أبو هاشم رحمه الله أقرب.

[وجود العلم لا يفرض وجود الإرادة]

وذلك أنه تعالى لا بدّ من أن يوجد الجوهر على وجه لا يكون عليه ألّا يكون؛ لأنّه لا بد من أنْ يوجد الجوهر في جهةٍ دون غيرها، وكونه كذلك موجب عن الكون. ومَنْ جعل الشيء على صفة مُوجَبَة عن العلّة، فلا بدّ من كونه فاعلًا لها؛ لأنّ المعلول لا ينفصل من العلّة، فهو في بابه آكد من السبب والمسبّب. فإذا وجب أنْ يكون الفاعل للمسبّب هو الفاعل للسبب، فبأن يجب

ذلك فيما قلناه أوْلى، ويفارق ذلك إيجادنا الإرادة في حال إيجاده تعالى العلم بالمراد؛ لأنّا لم نجعلها على صفة تجب لها عن العلم بالمراد، ففارق حالها ما قدَّمناه.

[بيان قدرة الله على جميع أجناس الأكوان]

ولا يبعد أنْ يقال في الاعتماد أنّه يجب كون محلّه مماسًّا لما تولّد فيه في الأوّل والثاني، وإلّا لم يصحّ أن يولد فيصير ذلك شرطًا في توليده، وإنْ كان لا يمتنع أنْ يقال إنَّ كونَ محلّه مماسًّا يحتاج إليه في حال التوليد؛ كارتفاع المنع في السّبب والقدرة؛ وتوقفنا في ذلك لا يُخْرج ما قدّمناه من أنْ يكون صحيحًا على كلّ حال. لكنه إنْ كانت المماسّة يحتاج إليها في حال التوليد فقط، فغير مُمْتنع أنْ يفعلَ الواحدُ منّا الكون في الجوهر في حال خَلْقه تعالى له، وإنْ كان لا بدَّ من أن يفعل تعالى فيه الكونَ أيضًا لما قدَّمناه، وإنْ كانت المماسّة شرطًا في الحالين، فيجب أنْ لا يصحّ منّا ذلك إلّا في ثاني خلق الله تعالى دون الأوّل.

فقد صحّ على كل حال كونه تعالى قادرًا على الكون، فإذا ثبت ذلك، وكانت الأكوان متماثلةً أو متضادّة، وقد صحَّ أنَّ القادر على الشيء قادرٌ على مثله وضدّه في الجنس، فيجب كونه تعالى قادرًا على جميع أجناس الأكوان. وما نقوله من أنَّ في الأكوان ما يتضادّ ولا يتعاقب، كالكونين اللذين يصير بهما المحلّ في مكانين متباعدين، لا يمنع من كونه تعالى قادرًا عليهما؛ لأنّ كلّ واحد منهما لا بد من أن يضادّ غيره من الأكوان تضادّ تعاقب، وإنْ كانا هما لا يتضادّان على هذا السبيل، فصار حال هذين الضدّين حال الكونين اللذين يتضادّان في الجنس، بأن يكون محلهما متغايرًا؛ فكما أنَّ ذلك يجب كونه تعالى قادرًا عليه من حيث قدر على جنسه وضدّه، فكذلك ما ذكرناه.

[بيان قدرة الله على التأليف]

وأمّا التأليف(١)، فيجب كونه تعالى قادرًا عليه لأمرين: أحدهما أنَّ أوّل

(١) التأليف: هو التزاق جوهرين. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٥). ومعنى صار به الجوهران متجاورين. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٢١). وهو جعل الأشياء الكثيرة بحيث=

حيٌّ خَلَقَهُ الله فلا بدّ من أن يبنيه بِنْيَةً مخصوصةً، ولا يصحّ من غيره أنْ يكون فاعلًا لتلك البنية؛ لأنّ الكلام على حيّ لم يتقدّمه قادر بقدرة. فإذا صحّ كونه قادرًا على جِنْس التأليف، والتأليف من جنسٍ واحد، فيجب كونه قادرًا على جميعه، ما لم يكن مقدورًا لغيره، أو يصحّ ذلك فيه.

والثاني أنه إذا ثبت أنه تعالى قادرٌ على الأكوان بما قدَّمناه، وكان التأليف يتولّد عن المجاورة، ومن حق القادر على سبب الشيء أنْ يكونَ قادرًا عليه، فيجب كونه قادرًا على التأليف. فأمّا التأليف المعيَّن في أجسامَ معيَّنة، فلا دليلَ من جهة العقل على أنه من فعله تعالى؛ وذلك لا يصح عندنا الاعتماد في إثبات مُحْدِث العالم على تأليف السمٰوات والأرضين، وإنْ صحَّ أنْ نعتمد في ذلك على الأكوان والجواهر، على ما سبق القول فيه، في هذا الباب.

[بيان قدرة الله على الاعتمادات]

وأمّا الاعتمادات(١)، فيجب كونه تعالى قادرًا عليها؛ لأنّها مولّدة للأكوان، ومن حقِّ القادر على الشيء على جهة الاختراع(٢)، والابتداء أنْ يقدر عليه على جهة التوليد(٣)، وإنَّما صحَّ من الواحد منّا أن يقدر على أشياء على جهة

= يطلق عليها اسم الواحد، سواء كان لبعض أجزائه نسبة إلى البعض بالتقدّم والتأخّر أم لا. فعلى هذا يكون التأليف أعمّ من الترتيب. (التعريفات ص ٢٢). وهو ما يقتضي صعوبة التفكّك. (قواعد المرام في علم الكلام ص ٤١).

(١) الاعتماد: يشرح القاضي نفسه هذا المصطلح في كتابه «المغني» فيقول: الاعتماد هو الذي يولّد دون الحركة إذا ارتفعت الموانع. (المغني ١٣٨/٩ (طبعة القاهرة)). وأما الشريف المرتضى، المُعاصِر للقاضي، فيقول عن الاعتماد بأنه قوة في الجسم تدافعه إلى سمت مخصوص إذا فقد المانع. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٢).

(٢) الاختراع: قال القاضي عبد الجبار: الاختراع هو ما يبتدئه القادر من دون أن يكون في محلّ القدرة. (المحيط بالتكليف ص ٣٥٢). وأما الشريف المرتضى، المعاصر للقاضي، فيرى أن الاختراع هو ابتداء القادر الفعل لا في نفسه. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٠). أما أبو البقاء، القاضي أيوب الكفوي (ت ١٠٩٣ هـ)، فيعرّف الاختراع بأنه «إحداث الشيء لا عن شيء». (الكليات ص ٨).

(٣) التوليد: هو أن يحصل الفعل عن فاعله بتوسّط فعل آخر؛ كحركة المفتاح بحركة اليد. (التعريفات ص ٣١). وهو أن يصدر من الفاعل فعل بواسطة فعل آخر صادر منه. (تقريب=

التوليد، ولا يقدر عليها على جهة الابتداء؛ كما يصح منه إيجاد بعض الأفعال بآلة، ولا يصح منه على جهة الابتداء.

وليس كذلك حاله تعالى؛ لأنه سبحانه يصح أن يُوجِدَ الأفعال على كل وجه يصح أن يُوجد عليه؛ فيجب من هذا الوجه كون قادرًا على الاعتمادات، إذا صحَّ كونه فاعلًا للأكوان على جهة التوليد؛ لأنه لا سبب لها غيره. وأيضًا فلأنّ الاعتماد اللازم لا يكون إلّا من فعله تعالى؛ لأنه هو الذي يصحّ أنْ يوجده على الوجه الذي يلزم به ومعه، فإذا صحَّ ذلك فيه وجب كونُه قادرًا على جميع أنواعه؛ لأنّ من حقِّ القادر على الشيء أنْ يكون قادرًا على نوعه، كما يجب ذلك في مثله وضدّه.

وبَعْد، فإنّه يبعد أنْ يُخْلَق الحيّ إلّا وفيه اعتماد، فيجب كونه قادرًا على جنسه لهذه العلّة. على أنَّ القديم تعالى لا يحسن منه أن يخلق الحيّ إلّا على وجه يصحّ معه أنْ ينتفع، وذلك يقتضي خَلْق الاعتماد الذي معه يصحّ الانتفاع بما ينتفع به على وجوهٍ مخصوصة. وهذا يدلّ على أنّ التأليف في مقدوره تعالى؛ لأنه لا بدّ من أنْ يخلق للعامل الأجسام التي ينتفع بها، ولا يصحّ وجودها على هذا الوجه إلّا بكونها مؤلّفة. وما قدَّمناه أَوْلى أنْ يعتمد عليه.

[بيان قدرة الله على الآلام(١) والملاذ(٢)]

وأمّا الآلام، فيجب كونه تعالى قادرًا عليها لوجوه: منها أنه قد ثبت أنها تتولّد عن الكون، الذي هو الوها. فإذا صحَّ كونه تعالى قادرًا عليه، فيجب كونه قادرًا على ما يتولّد عنه. ولولا ذلك لصحَّ أن يُقَطّع الحي إربًا إربًا، فلا يوجد في جنسه جنس الألم. فأمّا ما يصير به ألمًا من نفور الطّبع، فهو تعالى

= المرام في علم الكلام ١/ ٣٥).

(١) الآلام: الألم هو الحالة الحاصلة عند تغيّر المزاج إلى الفساد. (أصول الدين للرازي ص ٥٠). زعم ابن سينا أن اللّذة إدراك الموافق، والألم إدراك المنافي. والمعتزلة قالوا: إن المدرك إن كان متعلّق النفرة؛ كما في حقّ السليم كان إدراكه ألمًا. (تلخيص المحصّل ص ١٧١).

(٢) الملاذ: هو ما يحدث في جسم الملتذّ إذا كان له مشتهيًا. (المغني ٤/ ٣٧ (هذه الطبعة)). اللذة هي الحالة الحاصلة عند صلاح المزاج. (أصول الدين للرازي ص ٥٠).

المختصّ بالقدرة عليه، فلا وجه للخوض فيه. ولأنّ الألم يوجد في جسم الحيّ منّا على وجه نعلم أنّه لا يصحّ أنْ يوجد إلّا من جهته تعالى؛ كالآلام الحاصلة فيما يكمن من أجسادنا؛ ولأنّ التكليف لا يصحّ إلّا بالزجر عن العقاب الذي يستحقّه المكلّف، وذلك يقتضي كونه قادرًا عليه، وإلّا لم يصحّ أنْ يستحقّه على وجه.

والقول في الملاذ التي تحصل في جسم الواحد منّا كالقول في الآلام؛ لأنّ الجنس واحدٌ، وإنّما يختلف عليه الاسمان لأمرٍ يرجع إلى غيرهما.

[بيان قدرة الله على الخطاب والكلام]

فأمّا سائر ما نلتذّ به مِنَ المُدركات، فالقديم[١] تعالى هو المختصّ بالقدرة عليها، إلّا الكلام[٢] والصوت[٣]. والذي يدلّ على أنه تعالى قادرٌ عليه، أنه يتولّد عن الاعتماد، وقد يصحّ كونه قادرًا عليه أن يفعله على جهة المصاكة، فيجب كونه قادرًا على ما يتولّد عنه؛ لأنّ مِنْ حقّ القادر على سبب الشيء أن يكون قادرًا عليه؛ ولأنه قد يوجد الكلام على وجهٍ لا يصح كونه مقدورًا إلّا له تعالى، وهو القرآن، فيجب كونه قادرًا على جنسه ونوعه، سواء قيل إنه متضادّ على ما يقوله شيخنا أبو هاشم رحمه الله، أوْ لم يقل ذلك فيه.

---

(١) القديم: هو الذي لا حدّ لوجوده ولا آخر لدوامه. الواجب الوجود المطلق، أو الذي لا أوّل لوجوده. (الإنصاف للباقلاني ص ٨٤؛ الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٩). وقد عرّف القاضي نفسه القديم في كتابه (شرح الأصول الخمسة) فقال: هو ما تقادم وجوده. وهو ما لا يتقدّمه غيره. (شرح الأصول الخمسة ص ١٨١ و٥٣١).

(٢) الكلام: ما انتظم من حرفين فصاعدًا، أو ما له نظام من الحروف المخصوصة. (شرح الأصول الخمسة ص ٤٧ و٥٢٩). وأما في «المحيط بالتكليف» فيقول القاضي ما نصّه: «اعلم أن جنس الكلام هو الصوت، فإذا وقع على وجه، فهو كلام. (المحيط بالتكليف ص ٣١٢).

(٣) الصوت: ما يُسمَع من الهواء المنضغط؛ إما عن فزع بعنف، أو قلع بشدّة. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٢٥). هو كيفية قائمة بالهواء تحدث بسبب تموّجه بالقرع أو القلع، فتصل إلى الصّماخ بسبب وصول محلّها وهو الهواء. (الكليات ص ٢٠٨). وهذا التعريف هو مزج بين تعريف الشيخ المفيد (ت ٤١٦ هـ)، والتفتازاني (ت ٧٩٣ هـ) في كتابيهما: (أوائل والمقالات ص ١٢٧؛ وشرح المقاصد ١/٢١٦).

وهذا الوجه يضعف التعلّق به؛ لأنّ لقائل أنْ يقول: إنَّ وَجْهَ الإعجاز في القرآن أنه تعالى فَعَلَ فيه من العلوم ما أمكنه عليه السلام معه فِعْل القرآن، فيكون الإعجاز في العلوم دونه. ومتى قيل ذلك لم يكن دفعه إلّا بأنْ يقال إنه صلّى الله عليه قد أخبر عن القرآن أنه من كلام الله، فيجب ذلك فيه، وهذا رجوعٌ إلى دليلٍ سمعي، وإنْ كان صحيحًا.

على أنّ التكليف[١] وصحّته يقتضي قُدْرَتَه تعالى على الكلام؛ لأنه لا يصحّ أنْ يُكَلِّف الفعل الذي يُعلم باضطرار، ولا يكلّف ما هو لطفٌ فيه، وما هو لطفٌ ومصلحة؛ فالعلم به ضرورةً لا يصحّ مع التكليف؛ لأنَّ العلم بذلك كالفرع على العلم به تعالى. ولا يصحّ أنْ يعلم باضطرار في حال التكليف، فبأنْ لا يصح أنْ يعلم ما هو فرع على العلم به ضرورةً أوْلى. وذلك يوجب أنْ يدلّ على الألطاف[٢]، ولا دليل عليه من جهة العقل، يجب أنْ يدلّ عليها بالخطاب الذي هو الأمر والنهي والخبر؛ لأنه لا يصحّ أنْ يبيِّن ذلك بإشارة وما شاكلها. وما يُوجب أن يبيِّنه بالكتابة، يوجب صحة ذلك بالكلام.

ولقائلٍ أنْ يقول: إنه تعالى يبيّن بالكتابة بعد المُواضعة عليها، وعلى الكلام، فمن أين أنه قادرٌ على الكلام بهذه الدّلالة.

فأمّا الموت، فإن ثبت أنه معنى، فالذي يختصّ بالقدرة عليه هو القديم سبحانه، فلا إشكال فيه.

---

(١) التكليف: شرحه القاضي نفسه في كتبه: «المغني»، و«المحيط بالتكليف»، و«شرح الأصول الخمسة» فقال ما مجمله: التكليف هو إعلام الغير في أن له أن يفعل أو أن لا يفعل نفعًا أو دفع ضرر، مع مشقّة تلحقه في ذلك على حدٍّ لا يبلغ الحال به حدّ الإلجاء. وهو الأمر والإرادة للشيء الذي فيه كلفة على المأمور به. (شرح الأصول الخمسة ص ٥١٠؛ المحيط بالتكليف ص ١١).

(٢) جمع اللطف. وقد تقدّم تعريفها في هذا الجزء صفحة ٢٦ حاشية (١).

[بيان قدرة الله على العلوم[١] والاعتقادات[٢]]

فأمّا العلوم والاعتقادات، فيجب كونه قادرًا عليها؛ لأنّه قد ثبت أنه المختصّ بأنَّ فعله كمال العقل فينا، وسائر العلوم الضرورية؛ لأنّ القادر بقدرة لا يصحّ أنْ يفعل ذلك في غيره، ولا يصحّ أنْ يفعل العلم لنفسه على جهة الابتداء، دون أنْ تتقدمه علومٌ يصح معها منه النظر والفكر. فإذا صحّ بذلك كونه قادرًا على هذه العلوم، فيجب كونه قادرًا على جنس الاعتقاد؛ لأنَّ مَنْ قدر على إيجاد الشيء على وجه زائد على الوجود، كان قادرًا على إيجاده فقط. ويجب كونه قادرًا على الجهل لأنه ضدّه؛ ومَنْ قدر على الشيء قدر على ضدّه.

وإنْ قلنا: إنَّ العلم من جنس الجهل، فيجب كونه قادرًا عليه أيضًا؛ لأنّ مَنْ قدر على الشيء قدر على جنسه، لكن الذي بدأنا بذكره أوْلى؛ لأنّ لنا في قولنا: إنّ العلم من جنس الجهل غرضًا لا يمنع من صحة ولنا إنه ضدّه. ويفارق ذلك إطلاق القول في الصدق والكذب أنّهما من جنسٍ واحد، كما يفارق ذلك قولنا في الحركة والسكون[٣] أنهما قد يكونان من جنسٍ واحد.

فإن قيل: فبماذا تعلمونه قادرًا على سائر أنواع العلوم، ومن قولكم إنَّ كلَّ علم يتعلّق بمعلوم على وجه مخصوص، فيجب كونه جنسًا مخصوصًا؟

---

(١) العلوم: العلم هو معرفة المعلوم على ما هو به. (الإنصاف ص ٢٢؛ المعتمد في أصول الدين ص ٣٢ و٢٧٨؛ الشامل في أصول الدين ٢/ ٧٤؛ أصول الدين للبزدوي ص ١٠؛ المغني ١٢/ ١٩). ويذهب القاضي عبد الجبار في بعض كتبه إلى أن العلم هو اعتقاد واقع على وجه. (المحيط بالتكليف ص ١٢٠؛ وشرح الأصول الخمسة ص ١٩٠). وفي موضع آخر هو اعتقاد واقع على وجه مخصوص. (شرح الأصول الخمسة ص ١٩٣). وأما في «المغني» فيرى القاضي بأن العلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به، إذا وقع على وجه، (١٢/ ١٠). وفي موضع آخر، هو اعتقاد الشيء على ما هو به بوجه يقتضي سكون النفس. (١٢/ ١١).

(٢) الاعتقاد: هو عقد القلب على ثبوت أمرٍ أو نفيه. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٢).

(٣) الحركة والسكون: السكون هو القرار حيث الوجود. والحركة: الانتقال عنه. (التوحيد للماتريدي ص ٢٧٨).

قيل له: إنَّ جُمْلَةَ العلوم نوعٌ واحد، لاشتراكها في قضية واحدة، ومن حقِّ القادر على الشيءِ أنْ يكون قادرًا على نوعه، كما يجب ذلك في الجنس والضدّ، وهذا مضطرد.

وبَعْد، فقد صحَّ عندنا أنَّ المعارف في الآخرة ضرورة، لتعذّر الإلجاء[1] إليها، ولفساد كونها مكتسبة، فيجب كونه قادرًا على خلقها فينا. وإذا صحّ ذلك في وقت صحَّ في سائر الأوقات، ووجب كونه تعالى قادرًا على جميع أجناس العلوم والاعتقادات.

[بيان قدرة الله على السهو والظن والشك والإرادة]

فأمّا السَّهو[2]، فإنْ ثبت أنه معنًى، فالقديم تعالى يختصّ بالقدرة عليه، لتعذّر إيجاده منّا على كل وجه، مع حصول الدواعي إليه في بعض الأوقات، ومع تبيُّنا الفضل بين حالنا ونحن ساهون عن الشيء وحالنا ونحن معتقدون، فيجب أن يكون هو القادر عليه فقط.

وأمّا الظنّ[3]، فقد اختلف قول شيوخنا فيه: فمَنْ قال إنه من جنس الاعتقاد، فما قدّمناه يدلّ على كونه تعالى قادرًا عليه، كان مظنونه على ما تناوله أو على خلافه؛ ومَنْ جعله جنسًا آخر، فإنّه يجعله ضدًّا للاعتقاد، ومِنْ حقِّ القادر على الشيء أن يكون قادرًا على ضده.

---

(١) الإلجاء: ما يقوّي الداعي إلى أن يفعل، أو أن لا يفعل على وجه يخرج بذلك من أن يكون مستحقًّا للمدح أو الذّمّ. والإلجاء على قسمين: أحدهما يجري مجرى المنع. وهو أن يعلم الله تعالى العبد أنه إن رام بعض الأفعال مَنَعَه منه. فيكون ملجأً إلى أن لا يفعله. والقسم الآخر من الإلجاء ما يكون بالمنافع الخالصة الكثيرة والمضارّ الشديدة. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٢٠؛ الذخيرة في علم الكلام ص ١٢٤؛ رسائل الشريف المرتضى ٤/٣٣٣؛ شرح المصطلحات الكلامية ص ٣٢).

(٢) السّهو: أن لا يعلم ما جرت العادة بأن يصحّ أن يعلمه باضطرار. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٣). وقال البريدي: السّهو خطأ من غفلة. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٢٤).

(٣) الظّنّ: تغليب بالقلب لأحد المجوِّزَيْن ظاهر التجويز. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٦). الظّنّ هو ما يُرَجّح أحد الجائزَيْن على الآخر. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٢٦).

وأمّا الشكّ[(١)]، فالصحيح أنه ليس بمعنًى أصلًا، فلا يصحّ الكلام في أنه مقدور له أم لا. ومَنْ يثبته معنى جعله ضدًّا للاعتقاد، ويقول: إنّ القادر على الشيء قادرًا على ضدّه، ويعتمد على ذلك فيه.

وأمّا الإرادة[(٢)]، فهو سبحانه قادرٌ عليها لأمرين: أحدهما أنه مع كونه عالمًا بالشيء لا بدَّ من أن يريده إذا لم يكن ما يفعله إرادة، ولا يصحّ أن يوقع أفعاله على وجه دون وجه إلّا مع الإرادة، على ما نشرحه من بعد.

والثاني لأنّه قد كلَّف، والتكليف[(٣)] لا يصح إلّا بالإرادة؛ فإذا ثبت كونه قادرًا عليها فيجب كونه قادرًا على الكراهة لأنها ضدّها. ومِنْ حقّ القادر على الشيء أنْ يقدر على ضدّه، سيّما وقد ثبت أنَّ ما نهى عنه وزجر عن فعله، فقد كرهه. ولا شيء من أفعاله يمكن أنْ يقال إنه قد كرهه، ولا من مقدوراته؛ لأنّ الغرض في الكراهة أنْ تُصرف عن الفعل، أو تصير لطفًا في الامتناع من الفعل. وذلك لا يصحّ فيه تعالى؛ لأنّ ما لا يختاره لا ينصرف عنه بالكراهة. ومعنى اللّطف يستحيل فيه سبحانه، فإذا صحَّ كونه قادرًا عليهما فيجب كونه قادرًا على سائر أجناسهما؛ لأنّ مَنْ قدر على الشيء قدر على نوعه، على ما قدَّمناه من قبل.

[بيان قدرة الله على النظر ومقالة لأبي هاشم]

وأمّا النظر[(٤)]، فيجب كونه تعالى قادرًا عليه؛ لأنه يولد العلم، وقد بيّنا أنَّ مَنْ قدر على إيجاد الشيء ابتداءً، فبأنْ يقدر على جنسه متولّدًا، إذا كان مما

---

(١) الشّكّ: خطور الشيء بالبال من غير ترجيح نفيه أو ثبوته. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٣). وقال البريدي: الشّكّ هو اعتدال النّقيضين عند الإنسان. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٢٥).

(٢) الإرادة: هي اختيار كون شيء في وقته. (التوحيد للماتريدي ص ١٠). وهي اختيار الفعل (عند المعتزلة).م.ن. والإرادة عند المحققين هي خلوص الدّاعي عن الصّارف أو ترجّحه عليه. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥١). والقصد إلى الفعل هو نفس الإرادة له. (المعتمد في أصول الداعي ص ٧٧). وذهب كثير من المعتزلة إلى أن الإرادة اعتقاد النفع، أو ظنّه، فإن نسبة القدرة إلى طرفي الفعل والترك على السّويّة، فإذا حصل في القلب اعتقاد النفع في أحد طرفيه أو ظنه، ترجّح بسببه ذلك الطرف، وصار مؤثرًا عنده. (شرح المقاصد ١/ ٢٣٦).

(٣) راجع الحاشية (١) صفحة ١٣٧ من هذا الجزء.

(٤) النّظر: هو الذي يؤدي إلى البصيرة. (المغني ١٢/ ١٨٨). وهو الفكر والتأمّل. (الذخيرة في علم الكلام ص ١٦٩). هو الذي يطلب به العلم أو غلبة الظن. (الشامل في أصول الدين ٢/ ٤).

يصح أنْ يقع متولّدًا، أوْلى. وهذا مستقيمٌ، إذا قلنا إنّ الناظر هو مَن اختصّ بحال يبيّن بها من غيره. فأمّا على ما ذكره شيخنا أبو هاشم رحمه الله مِنْ أنّ الناظر هو مَنْ فعَلَ النظر على سبيل التوقّف دون القطع، فيجب أنْ لا يصحّ وصفه بالقدرة على أنْ يفعل فينا النظر، ولا أنْ يفعله لا في محل؛ لأنّ على الوجهين جميعًا يوجب كونه تعالى ناظرًا، وذلك يستحيل فيه، مع كونه عالمًا لنفسه.

[إلزام أبي عبد الله لأبي هاشم ودفاع القاضي عنه]

وعلى هذا الوجه ألزمه شيخنا أبو عبد الله رحمه الله أنْ لا يوصف بالقدرة على هذا الجنس على أصله. لكن له رحمه الله أنْ يقول: إنَّ ذلك يوجب أن لا يختار النظر، ويُحيل وجوده من جهته، كما أنَّ الواحد منّا إذا كان عالمًا بالشيء لم يصح أنْ ينظر فيه ليعلمه، ولا يحيل كونه قادرًا عليه. وكما أنه تعالى لا يفعل القبيح، وإنْ كان قادرًا عليه، فلا يلزمه لهذا القول أنْ يحيل وصفه تعالى بالقدرة على هذا الجنس، ومتى قيل له: إذا كان كونه ناظرًا يستحيل، وكان على أيِّ وجهٍ فُعِلَ النظر يجب كونه ناظرًا، فيجب أن لا يصح أن يفعله، وذلك يُحيل كونه قادرًا عليه، كان له أن يقول: إنّ كونه ناظرًا على هذا القول، ليس يُفِيد أكثر من أنه فعل انظر، ولا يوجب كونه على حال تستحيل عليه، من حيث كان عالمًا. فكيف يلزمني أن لا يكون قادرًا على فعل النظر فيكون ناظرًا به، وإذا صحّ كونه قادرًا على النظر فيجب كونه قادرًا على نوعه، على ما قدَّمنا القول فيه.

[بيان قدرة الله على التمنّي والندم ومخالفة القاضي لأبي علي الجبَّائي]

فأمّا التمنّي والنَّدم[١]، فالسمع يدلّ على أنه قادر على جنسهما، إنْ ثبتا معنى، كما أنه يدلّ على أنه قادر على سائر الأجناس التي تقدم ذكرها. ولا يمتنع معرفة ذلك من جهة السَّمع؛ لأنّ العلم بأنه تعالى حكيم، قد يصح تقدّمه على العلم بكون هذه الأجناس مقدورةً له.

---

(١) النّدم هو الغمّ والأسف على ما فعل أو لم يفعل. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٧٨). هو أن يقول قولًا أو يفعل فعلًا لغرض، ثم يرى أن المصلحة في غير ما صدر عنه قولًا وفعلًا. (نهاية الإقدام في علم الكلام ص ٥٠٠).

فأمّا شيخنا أبو علي رحمه الله، فلا يمكنه أن يعوِّل على كثير مما قدَّمناه؛ لأنه لا يقول إنّ الله سبحانه يفعل بالأسباب، لكنه يقول: قد ثبت عندي أنَّ المحل لا يخلو مما يصح وجوده فيه، إمّا منه أو من ضدّه إنْ كان له ضدّ، أو من بعض أضداده إنْ كان له أضداد. فمتى أوجد تعالى المحل، فلا بدّ من كونه قادرًا على سائر ما يصحّ وجوده فيه، على نحو ما ذكرناه في الأكوان. وكذلك نقول فيما يحتمله جسم الحيّ.

ولا يصحّ أن نستدلّ على ذلك بأنه تعالى إذا أقدرنا على هذه الأجناس، فبأنْ يكون قادرًا عليها أوْلى؛ لأنّ ذلك يوجب صحةَ كونه قادرًا على نفس ما يقدر عليه، وهذا باطل.

وهذه الجملة قد كشفت عن صحة قولنا: إنّ هذه الأجناس كلّها مقدورة لله تعالى. ولم نتتبّع ما صدرنا به الباب، لأنّا قد بيَّنا ما تعتمد عليه. ومَنْ ضبط ذلك تَبَيَّن ما يصح من ذلك وما لا يصحّ. وهذه الجملة كافية في هذا الباب.

الكلام في الدلالة على أنه سبحانه وتعالى لا يفعل القبيح

[بيان أن الله قادر على فِعْل القبيح ولكنه لا يفعله لعلمه به وغِناه عنه]

اعلم أنّ الذي يدلّ على ذلك: أنه قد ثبت كونه تعالى عالمًا بقبح القبيح، وبأنه غنيٌّ عنه. ومَنْ كان هذه حاله لا يختار القبيح على وجه. يدلّ على ذلك أنّ الواحد منّا، إذا استغنى عن الظلم والكذب وعَلِم غناه عنهما وقُبْحَهُما، لم يَجُزْ أنْ يختارهما، نحو أنْ نعلم أنه إنْ صدق وعدل توصّل إلى درهم يحتاج إليهم، ومتى كذب أو ظلم توصّل إليه؛ فمعلوم من حاله أنّه لا يختار فعلهما على وجه. واعلم أنَّ هذه الدّلالة مَبْنِيَّةٌ على أشياء: منها أنه تعالى عالمٌ بقُبْح القبائح كلّها، وقد بيّنّاه من قبل، حيث دللنا على أنه عالم لنفسه، فإنه يجب أنْ يعلم كل ما يصحّ أنْ يكون معلومًا، وكون القبائح يصحّ أن يُعلم علّتها، فيجب كونه تعالى عالمًا بها.

ومنها أنه تعالى غنيٌّ عن فعلها، وقد دللنا على ذلك من قبل، وبيّنا أن الحاجة تستحيل عليه، وأنها إذا استحالت عليه فيجب كونه غنيًّا.

ومنها أنه عالمٌ بأنه غنيٌّ عنها، وقد دللنا على ذلك بما ذكرناه.

ومنها أنَّ الواحد منّا يصح أن يستغني عن فعل القبيح، ويصحّ أن يعلم قبحه.

ومنها أنه متى كانت هذه حاله لا يختار فعل القبيح ألبتّة.

ومنها أنّ الذي له ومن أجله لا يختار فعله، هو ما ذكرناه من كونه عالمًا بالقبيح، وبأنه غنيٌّ عنه دون غيره.

وهذا الفصل مبنيٌّ على أشياءَ: منها أنه قادرٌ على فعل القبيح، مخلًى بينه وبينه، فلا يصحّ أنْ يقال: إنّما لم يختره؛ لأنه غير قادر عليه أو غير ممكن له لمنعٍ أو غيره.

ومنها أنَّ الواحد منّا يصح أن يستغني عن فعل القبيح، ويصحّ أنْ لا يفعله.

ومنها أنّه لا يصحّ أنْ يقال لم يفعله، لِمَا يلحقه من الضّرر باستعماله محل القدرة فيه، أو الضرر، وكونه عالمًا أو غنيًا.

ومنه أنه إنما لم يفعله لمجموع كِلَا الأمرين، لا لأنه غنيٌّ فقط، ولا لأنه عالم بقبحه فقط.

وقد بيَّنا من قبل أنه لا يصحّ أنْ يقال إنه تعالى لا يُوصف بالقدرة على ما لو وقع منه لكان قبيحًا، وأنه لأجل ذلك لا يختار فِعْله، ودللنا على فساد ذلك القول بأنه إنما لم يختره؛ لأنّ وقوع القبيح يستحيل منه من حيث كان القبيح إنما يقبح لحال فاعله، وأنه تعالى لا يختصّ بتلك الحال، لأنه ربُّ مالكٌ، إلى ما شاكله.

[بيان أن الله يفعل الحَسَن لحُسنه]

ونحن نبيّن جميع ما قدَّمناه من الفصول، فإنَّ ببيانها تستقيم الدلالة. وما عدا ما ذكرناه، فهو جارٍ مجرى المعارضة، وهو قولهم: لو كان تعالى لا يفعل القبيح لكون عالمًا غنيًا، كالواحد منّا، لما صحَّ أنْ يفعل الحسن أيضًا لكونه عالمًا غنيًّا؛ لأنَّ العالم الغنيّ منّا لا يختار الحسن، وهذه حاله، كما لا يختار القبيح. فإنْ وجَبَ أنْ يكون حكمه تعالى كحكمنا في باب القبيح، فكذلك في باب الحسن. وإنْ خالف حالُه حالَنا في الحسن، فجوّزوا مثله في القبيح.

وهذا الكلام إنّما يسقط بأن نبيّن أنَّ ما ادّعوه من أنَّ الغنيّ منّا عن الحسن، إذا علم استغناءه عنه لا يفعله باطلٌ، وأنه قد يفعل الفعل لحسنه ويصح ذلك فيه، وأنّ القبيح لا يقع من الغنيّ عنه على ما بيّنّاه، وسنفرد لذلك فصلًا.

[ليس كل ما يُظَنّ قبيحًا قبيح]

ومن ذلك قولهم: إنّ ما ذكرتموه من أنه تعالى لا يختار فعل القبيح، إنما يصحّ إذا ثبت أنّ القبائح لم تقع منه، فأمّا ونحن ندّعي وقوعها منه، فما ذكرتموه لا يصحّ. وهذا الكلام يسقط بما قدَّمناه في الجملة من الدّلالة على أنه تعالى لا يختار فعل القبيح؛ لأنّ ذلك إذا صحّ وجب أنْ يعلم في الجملة أنَّ

جميع ما يدَّعونه قبيحًا، واقعًا على وجه يحسن عليه، ويبيِّن أنَّ له وجهًا يحسن عليه. ويدخل في ذلك الكلامُ في الآلام، وأنها قد تحسن للنَّفع والعِوَض، إذا كان فيها اعتبار. ويدخل في ذلك الكلام على الثَّنَوية[١]، والمجوس[٢]، وأصحاب التناسخ[٣] والبكرية[٤]، وعَبّاد، والمجبرة[٥]، ومَنْ يدعي قُبْحَ العقاب الدّائم، ويوجب انقطاعَه.

ويدخل فيه الكلام في أنواع الآلام وما يحسن منها وما لا يحسن، وهل يَحْسُنُ مِنْ أحدنا إيلام الغير بغير رضاه، أم لا؟ وهل يفترق في ذلك البالغ والطفل أم لا يختلفان فيه؟

ويدخل في هذا الفصل الكلام في وجه الحكمة في خِلْقَة الخَلْق، وفي تفصيل ما خَلَقَه إذا سألوا عنه، والكلام في وجه الحكمة في التكليف، وما يتّصل به بابًا بابًا. ونحن نفصِّل ذلك كلّه من بعد، ونأتي على بيانه، ونذكر الآن ما بدأنا به من الفصول، إنْ شاء الله.

فصل في أنّ الواحد منا يصح أن يستغني عن فعل القبيح ويعلم قبحه أو أنه غنيٌّ عنه

[الاستغناء عن فِعْل القبيح في حال الغِنَى عنه]

اعلم أنَّ الواحد منا، وإنْ كان لا بدّ مِنْ أنْ يكون محتاجًا، لجواز النفع والضرر عليه، فقد يصحّ أنْ يستغني عن شيء معيّن بأحد أمرين: إمّا بأنْ يكون

---

(١) من الفِرَق التي تقول بمبدأي الخير والشر، كالمجوس والمانوية والديصانية. وأما في الإسلام فالثنوية هم الذين يقولون: «الخير من الله والشر من إبليس أو من أنفسنا». (دائرة المعارف الإسلامية ٦/ ٢١٦ ـ ٢٢١؛ المِلَل والنِّحَل للشهرستاني).

(٢) هم عَبَدَة النار، وأصبحت المجوسية اسمًا لكل الديانات الفارسية، ومنها الزرادشتية. والمجوس أيضًا يشتغلون بالسحر ويعملون بالعرافة. (المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة للدكتور الحفني ص ٧٤٦، ٧٤٧).

(٣) انتقال النفس من بدن إلى بدن آخر. (المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة للدكتور الحفني ص ٢٢٢).

(٤) أتباع بكر، وهو ابن أُخت عبد الواحد بن زيد. كان يقول: إن الإنسان هو الروح دون الجسد الذي فيه الروح. (الفرق بين الفِرَق ص ١٢٩، ١٣٠؛ مقالات الإسلاميين ١/ ٣١٧؛ مذاهب الإسلاميين ١/ ٤٧٠).

(٥) راجع صفحة ٣٨ حاشية (١) من هذا الجزء.

المعلوم من حال ذلك الشيء أنّه لا يُنتفع به، ولا يؤدّي إلى نفع، أو لا يدفع ضررًا به عاجلًا ولا آجلًا.

والثاني أنْ يكون له في الفعل منفعة، لكن ذلك النّفع بعينه يمكنه الوصول إليه بغيره، فيكون غنيًّا عنه لصحة تُوصله إلى النفع الذي فيه بغيره. وقد عَلِمنا أنَّ الكذبَ والصدق، إذا استويا في أنه يمكنه الوصول بكلّ واحدٍ منهما إلى قدر من النفع، أنه غنيٌّ عن الكذب من حيث يمكنه الوصول إلى ما فيه من النّفع بالصدق فيجري مجرى كذب لا نفع فيه أصلًا في أنه غنيٌّ عنه.

فإنْ قيل: إذا كان يصل بالكذب إلى ما ذكرتموه من النّفع، كما يصل بالصدق إليه، فلو جاز أنْ يقال إنه غنيٌّ عن الكذب لهذه العلّة، لجاز أنْ يقال إنه غنيٌّ عن الصدق أيضًا؛ لأنّ حالهما في صحة الوصول بكل واحدٍ منهما إلى ذلك النفع على سواء، وهذا يؤدّي إلى كونه غنيًّا عنهما جميعًا. وفساد ذلك يوجب الحاجة إليهما، وفي ذلك إبطال ما ذكرتموه.

قيل له: إنّ كل فعل عُلِمَ مِنْ حاله أنه يصل به لو فعله إلى نفع معين، وقد يصحّ منه الوصول إليه مع عدمه، صحَّ أنْ يقال إنه غنيٌّ عنه في ذلك؛ لأنّه لو لم يحصل والحال هذه غنيًّا عنه، لوجب أنْ لا يكون غنيًّا عن الفعل الذي قد ينتفع بما يريده دونه. وقد علمنا بأنّ ما هذه حاله، لا بدّ من كونه غنيًّا عنه، فكذلك القول فيما ذكرناه.

ولا يمتنع أنْ نقول: إنه غنيّ عن الصدق إذا عَيَّناه، كما قلناه في الكذب؛ لأنّ كلّ واحد منهما قد يصحّ منه التوصيل به إلى النفع دونه. فمتى عيّن بالقول، لا يمتنع أنْ يقال: إنه غنيٌّ عنه. فأمّا إذا كان الكلام فيهما جميعًا، فإنّه لا يصح ذلك فيه؛ لأنَّ التوصّل مع عدمهما جميعًا إلى النفع المراد، لا يصح، كما يصح ذلك في كلّ واحد منهما. ولا يجب متى قلنا في كلّ واحدٍ منهما إنه غنيٌّ عنه، أنْ يقال بذلك فيهما جميعًا. ألَا ترى أنّ الواحد منّا لا يجوز أنْ يقال إنه في وقت جوعه يحتاج إلى الطعام الكثير الذي يشبع بيسيره، وإنْ كان يحتاج إلى قدر ما يسدّ به الجوع من جملته، فانفصل حال كل نقص منه لحال جميعه. وقد يقال إنه يستغني بقدر منه عمّا عدا كلّ نقص منه لحال جميعه.

وقد يقال: إنَّ الواحد منّا يستغني بإحدى يديه في حمل الشيء الخفيف عن اليد الأخرى، وبإحدى عينيه في النظر إلى الشيء العظيم عن الأخرى. ولولا ذلك، لم يحصل الواحد منا غنيًا بشيءٍ من آلاته، ولا بشيءٍ من الأفعال. ولو لم يحصل غنيًا بذلك؛ لأدّى إلى أنْ لا يحصل غنيًا أبدًا، وفي ذلك إبطال معنى الغنى، وبإبطاله يبطل معنى الحاجة.

[استحالة الغِنى والحاجة في الوقت الواحد]

وبَعْد، فلا فَصْل بين مَنْ قال: إنه لو لم يكن محتاجًا إلى الكذب، والحال هذه، لأبطل ذلك معنى الحاجة، وبين مَنْ قال: إنه لو لم يكن غنيًا، والحال هذه، لأبطل ذلك معنى الغنى. وهذا يوجب كونه محتاجًا إليه من حيث يصل به إلى ما يصل بالصدق إليه، وكونه غنيًا، من حيث قد يصل إلى النفع المراد دونه. وكونه محتاجًا إلى الشيء غنيًا عنه، مُحالٌ.

وقد قيل في ذلك إنه قد يصح أنْ يستغني عن الفعل بأنْ لا يكون فيه نفعٌ ألبتّة، ولا دفع ضرر كالعيب وغيره. وهذا وإنْ صحَّ في بيان كون الواحد منّا غنيًا عنه، فإنه لا يمكن أنْ يُجْعل أصلًا في هذا الباب؛ لأنه لا يمكن أنْ يبيِّن أنَّ الواحد منّا إنما لم يفعله لكونه غنيًا عنه؛ لأنَّ لقائلٍ أنْ يقول: إنّما لم يفعله لأنه لا نفع فيه، فحصل ضررًا من هذا الوجه. ولا يمكن أنْ يقال ذلك فيما قدَّمناه، فنُصْرَتُه، وإنْ أمكنت، فالتعلق بما قدَّمناه أوْلى؛ لأنَّ هذا الشغب زائلٌ عنه.

على أنه لو ثبت أنّ الواحد منّا لا يستغني عن الكذب والظلم، إذا كان حالهما ما وصفناه، لوجب صحة الدّلالة على أنه تعالى لا يفعل القبيح؛ لأنّ العالم بقبح القبيح منها، إذا لم يفعله مع كونه محتاجًا إليه، فالقديم تعالى، إذا علم قبحه واستغنى عنه، فبأن لا يفعله أوْلى. لكن هذا القول، وإنْ صحَّ، فموضوع الدلالة يقتضي بيان ما ذكرناه، لأنه الصحيح، فلذلك تكلّفناه.

فصل في أن العالم منّا بقبح القبيح وبانه غنيٌّ عنه لا يختار فعله على وجه

[لا اختيار لفِعْل القبيح في حال الغِنَى عنه]

الذي نعتمد عليه فيما يقع من القادر، وما لا يقع لِمَا هو عليه من الأحوال، الرجوع إلى اختيار حالنا في ذلك، وحال غيرنا من القادرين؛ كما أنَّ على مثله نعتمد فيما يمنع من الفعل وما لا يمنع، وما يصحّ أن يُدرك وما لا يصحّ، وما يُعلم باضطرار وما لا يُعلم. ومتى أمكن الاعتماد في الشيء على اختيار الحال، والرجوع إلى النفس، كان ذلك أقوى من غيره. ولذلك نقول في كثير مما حلّ هذا المحل، أنه يُعْلم بأدنى تأمّل، وبأوّل فكر ورويَّة.

فإذا صحَّت هذه الجملة، وعَلِمنا أنّا إذا علمنا أنّ الفعل قبيح، وأنّا مستغنون عنه، لا نختاره، كما لا نختار سائر ما نعلم أنه يضرّنا؛ كقتل أنفسنا وإيلامها، فيجب القضاء بصحة ذلك في الأمرين.

وليس لأحدٍ أن يقول: إذا كان الواحد منّا قادرًا على القبيح، فكيف يُقال إنه لا يختاره، ولا يجوز ذلك عليه إذا كان عالمًا بقبحه، غنيًا عنه؟ وهل ما ذكرتموه إلّا ناقضًا لوصفه بأنه قادر، وذلك لأنّ القادر قد يحصل على حال معها لا يختار الفعل، كما يحصل على حال معها يختار الفعل لا محالة؛ فكما أنّ وجوب كون المُلْجأ إلى الفعل فاعلًا، لا ينقض كونه قادرًا، فكذلك وجوب كونه غير فاعل للقبيح، إذا كان عالمًا غنيًا، لا ينقض ذلك. وكما يصح أنْ نعلم أنه تعالى لا بدّ من أن يفعل الواجب لا محالة، فكذلك يصحّ أنْ نعلم أنه لا يختار القبيح على وجه.

[العالِم بالفعل وأحواله لا يفعله إلا لِداعٍ]

ولا فصل بين مَنْ قال في العالِم الغنيّ منّا أنه يصح أنْ يختار القبيح، وإنْ عَلِم قبحه وغناه عنه، وبين مَنْ قالَ: إنَّ الملجأ إلى أنْ لا يفعل قد يقع منه الفعل. ومن ارتكب ذلك، وإنْ علم في الشاهد خلافه، فهو بمنزلة مَن ارتكب

أنه لا يعلم شيئًا أصلًا، وأنه لا يفصل بين القبيح والحسن، وبين ما يُحتاج إليه ويُستغنى عنه، وبين مَنْ يصح الفعل منه ومَنْ لا يصحّ. وبطلان ذلك أجمع يوجب بطلان ما جرى مجراه. على أنَّ العالم بالفعل وأحواله لا يفعله إلّا لداعٍ، وتقارن حاله حال الساهي والنائم اللذين يُقْدمان على مقدورهما من غير داعٍ. وبذلك يُفْصل بين العاقل وبين مَنْ لا يعرف الأفعال ولا يميّزها. ولولا أنّ ذلك كذلك لم يصر الواحد منّا ملجأ إلى الفعل؛ لأنّ ما له يحصل كذلك هو قوّة دواعيه، فلو لم يكن للدّاعي يفعل الفعل، لم تؤثر قوّته هذا التأثير. ولذلك عند تكافؤ الدواعي، قد نكف عن كِلَا الفعلين، كما أنَّ عند تكافؤ المقدور يمتنع الفعل على كِلَا القادرَيْن. فكما أنَّ ذلك يوجب أنّ كونه قادرًا يصحّح الفعل، إذا خلا من منع تكافؤه، فكذلك الدّاعي إذا انفرد يقتضي الفعل لا محالة. ولذلك قوّى الله تعالى دواعي المكلّف إلى العبادات، بالترغيب في الثواب إذا هو فعلها، والتخويف من العقاب متى لم يفعلها. ولولا أنّ ذلك يقتضي الإقدام على الفعل إذا خلا مِنْ غيره، لم يكن لذلك وجهٌ. وإنّما لا يختار بعض المكلّفين ذلك؛ لأنّ هناك دواعي تعارضهما من شهوة عاجلة، إلى ما شاكلها. ولذلك صحَّ منه تعالى التكليف الشرعي، من حيث كان مصلحةً ولطفًا في العقلي، ويختار عند فعلها العقليات، ويدعو إليها.

[الداعي إلى الفعل هو ما عليه الفاعل من كونه عالِمًا أو ظانًّا أو معتقدًا وعدول القاضي عن طريقة شيوخه]

فقد صحّ بما ذكرناه أجمع، أنّ العالم بالفعل إنما يفعله لداعٍ، فإذا انفرد الداعي اختاره لا مُحالة. فكذلك يجب أن لا يفعل الفعل، إذا دعاه الداعي إلى أن لا يفعله، وانفرد عن غيره من الدواعي للمعارضة. ومعلوم من حال مَنْ علم قبح القبيح، وأنه مُستغنٍ عنه، أنَّ داعيه إلى أنْ لا يفعله، قد انفرد عن عارض؛ لأنه والحال هذه لا داعي له إلى الفعل على وجه؛ لأنّ الداعي هو ما عليه الفاعل من الأحوال دون ما عليه الفعل. ولذلك قلنا: إنه يجب أنْ يقال في هذه الدلالة، أنه إذا كان عالمًا بقبح القبيح، وبأنه غنيٌّ عنه، لم يختره. وعدلنا عن طريقة الشيوخ رحمهم الله في قولهم: إنّ العالم الغنيّ لا يختار القبيح، لأنه لو كان غنيًا، واعتقد الحاجة إليه، لم يمتنع أنْ يفعله مع علمه بقبحه. ولو حصل

محتاجًا إلى الشيء، واعتقد الغنى عنه لم يفعله. فقد صحَّ أنّ الداعي إلى الفعل هو ما عليه الفاعل من كونه عالمًا، أو ظانًا، أو معتقدًا. فإذا علم قبح الفعل، وثبت أنَّ علمه بقبحه لا يجوز أنْ يدعوه إلى فعله، بل هو بالضدّ من الحسن في ذلك، وعلم أنه غنيٌّ عنه، وصحَّ أنّ الحاجة هي التي تدعو إلى الفعل، وأنّ الغني عنه بالضدّ منها، فقد حصل والحال هذه في حكم الملجأ إلى أنْ لا يفعل، فيجب أن لا يجوز أن يختار الفعل على وجه. كما أنه مع علمه بما هو عليه في قتل نفسه من الضّرر، لا يختاره.

[الدّاعي غير مُوجِب للفعل لكنه يُختار لأجله الفعل أو يُمتنع عنه]

فإن قيل: إذا قلتم إنّ الدواعي إلى الفعل، متى انفردت، وجب أنْ تفعل، فقد إبطلتم القول بأنَّ القادر يصحّ أنْ لا يختار فعل مقدوره، وساوَيْتم المُجَبِّرة في قولها: إنَّ الفعل يجب وجوده مع القدرة.

قيل له: إنّا نقول إنّ الفعل يصح منه لكونه قادرًا، لا للدّاعي؛ لأنه في صحته يفتقر إلى اختصاصه بحالٍ يبيّن بها من غيره. ولذلك يصح الفعل من الساهي والنائم، وإنْ لم يكن لهما إلى الفاعل داعٍ. وكذلك يصحّ أنْ يعلم فعل غيره كعلمه بفعله، ولا يقدر إلّا على ما يصح أنْ يوجده. ولذلك يتعلق العلم بالشيء على ما هو به، فكيف يحصل به محدثًا؛ فكل ذلك يبيّن أنّ الفاعل يصح منه الفعل لكونه قادرًا. والداعي وإن اقتضى اختيار الفعل، فليس بموجب لذلك؛ لأنه لو أوجبه، لخرج من أن يقع منه، لكونه قادرًا عليه، كخروج المتحرك من كونه متحرّكًا بالفاعل، لما وجب كونه كذلك لعلّة. وما نقض حقيقة القادر يجب إبطاله؛ لأن تعلق الفعل بالقادر أصلٌ، كما أنَّ حاجة الموصوف في الصفة إلى المعنى، إذا استحقّ الصفة على وجه مخصوص، أصلٌ. فإذا صحّ ذلك ثبت أنّ الداعي غيرُ موجب، وأنه يختار لأجله الفعل، أو يمتنع منه. وذلك يسقط ما سأل السائل عنه.

[أحكام الدواعي وما يتصل بها، يُرجَع فيه إلى الاختيار]

وليس لأحدٍ أنْ يقول: إنْ كان الدّاعي يقتضي إيجاد الفعل، فيجب أنْ يفعل تعالى كلَّ شيءٍ حَسَن يقدر عليه؛ لأنّ ما يفعله إنَّما يفعله لحسنه، ولنفع

غيره. فيجب أنْ يفعل كلَّ ما في قدرته، وإلا فأنتم ناقضون لما قدَّمتموه من الأصل؛ وذلك لأنّ حسن مقدوره كونه نفعًا لغيره، لا يقتضي فعله، كما أنَّ علمنا بأن لغيرنا في الإحسان إليه نفعًا لا يقتضي الفعل لا محالة، ويفارق ذلك ما يفعله لنفع، أو دفع مضرّة، أو لا يفعله لكونه قبيحًا أو ضررًا؛ لأنَّ الأمر في ذلك يجري على طريقةٍ واحدة.

وقد بينَّا من قبل أنَّ أحكام الدواعي وما يتّصل بها، يرجع فيه إلى الاختيار؛ فكما أنَّ حمل سائر الدواعي على ما يلجىء إلى الفعل لا يصحّ، فكذلك حمل بعض الدّواعي على بعض لا يصحّ.

[العالِم بالقبيح والمُستَغني عنه لا يختاره في كل وقت]

فإنْ قيل: إنّ الذي ذكرتموه إنّما يدلّ على أنّ العالم منّا بقبح القبيح، وبأنه غنيٌّ عنه، لا يختاره في هذه الأوقات، فهلّا جوَّزْتُمْ أن يختار بعض القادرين ذلك؛ إذ قد كان فيهم مَنِ اختاره، كما تجوّزون بعض العادات بخلاف ما شاهدناه؟

قيل له: إذا ثبت أنّا الآن لا نختار الفعل القبيح متى علمناه قبيحًا، وأنّا مُستغنون عنه، فيجب إذا علمنا أنَّ ما له لم نختره، علمنا قبحه وبالغنى عنه، أنْ يستمر ذلك في كلّ وقت؛ لأنّ ما له لم نفعله الآن، قائمٌ في كل حال. وإنَّما جوّزنا افتراق الأزمنة في بعض العادات لأنّ ما له ينتقض في زمن الأنبياء يقتضي أن لا ينتقض في غير زمنهم؛ ولذلك فصَلْنا بين حكم الزمانَيْن فيه.

وإنّما قلنا: إنَّ الحوادث يستحيل وجودها فيما لم يزل، ويصحّ ذلك فيها الآن، لمفارقة حالها فيما لم يزل لحالها الآن في صحة وجودها، لما في ذلك من قلب جنسها، وزوال ذلك عنها في وجوده الآن. وليس كذلك حكم ما لا يختاره العالم الغنيّ؛ لأنه إذا لم يختره من حيث كان بهذه الصفة، فيجب متى كان كذلك، أنْ لا يختاره.

فقد صحَّ بهذه الجملة أنّ العالم منّا بقبح القبيح، وبأنه غنيٌّ عنه، لا يختار فعله. وإذا صحّ ذلك لم يمتنع أن نحمل عليه حكم القديم تعالى، ونقضي لأجله بأنه لا يفعل القبيح، تعالى عن ذلك علوًا كبيرًا.

فصل في أن الذي له لا يختاره العالم بقبح القبيح وبأنه غنيٌّ عنه كونه عالمًا بهذين الأمرين دون غيرهما

[لا اختيار للقبيح المعلوم والمُستَغنَى عنه]

الذي يدلّ على ذلك: أنَّ مَنْ عَلِم قُبْح الكذب، وأنه غنيٌّ بالصدق عنه، على ما قدَّمناه، لا يختاره؛ وإنْ جَهل قُبْحَه، جاز أن يختاره؛ وإنْ جهل أنه غنيٌّ عنه، واعتقد الحاجة إليه، أو علمه صحَّ أنْ يُؤثره على الصّدق.

فقد ثبت أنَّ ما له لم يفعله، هو كونه عالمًا بقبحه، وبأنه غنيٌّ عنه. ولذلك متى خرج من أنْ يكونَ كذلك، صحَّ أنْ يختاره.

وهذه طريقة معرفة العِلل وما يجري مجراها. ألا ترى أنَّ الظلم إنما نعلمه قبيحًا بهذا الاعتبار، من حيث عُلِم أنه قبيح، متى عُلِم ظلمًا، ولو حصل فيه نفع أو دفع ضرر أو استحقاق، لم يعلم كذلك. وبمثله نعلم أنَّ العالم بما عليه في قتل نفسه من الضرر، لا يختار فعله، لعلمه بالضرر؛ لأنّه لو اعتقد فيه نفعًا، جاز أنْ يفعله، كأهل الهند الذين يستحسنون قَتْل أنفسهم، لاعتقادهم أنَّ ذلك يَحْسُن، وفيه نفعٌ في الآجل.

فقد صحّ ما قلناه من أنّ الذي له لا يختاره، كونه عالمًا بقبحه، وبأنه غنيٌّ عنه.

[التمييز بين عدم الفعل والقدرة عليه]

فإنْ قيل: كيف يصح كون ذلك علّةً في أنْ لا يفعله، ومع ذلك يصح وقوع القبيح منه، وهذه حاله؟

قيل له: إنّما صار ذلك علّةً في أنْ لا يختاره، لا في أنه لا يقدر عليه، كما أنَّ كون القادر قادرًا عليه في صحة الفعل، لا في وقوعه لا محالة. وكما أنَّ علمه بما عليه من الضّرر في قتل نفسه علّةٌ في أنْ لا يختاره، لا في أنْ لا يصح منه، ويفارق ذلك العِلل المُوجِبة، على ما قدَّمناه في الدواعي، ومفارقتها لغيرها.

فإنْ قيل: كيف يصح كون ما ذكرتموه علّةً في أن لا يختار القبيح، ومتى حقّق هذا القول، أفاد أنّ القبيح معدوم كما كان، ومن حقّ العلّة أن تؤثر في المعلول. فإذا لم يصح ذلك فيما ذكرتموه، فيجب إبطال كونه علّةً.

قيل له: إنّ ما ذكرته إنما يجب في العِلل المُوجِبَة، فأمّا ما له نختار الفعل، أو نختار ما له يقبح القبيح، إلى ما شاكله؛ فلا يجب ذلك فيه. ألا ترى أنّ الإلجاء إلى أنْ لا يفعل القادر الفعل يقتضي أن لا يختاره، ويصير كالعلّة فيه، وإنْ لم يؤثر في ذلك، فكذلك ما قلناه.

على أنَّ هناك ضربًا من التأثير، لأنه لولاه لصحَّ أن يختاره ويوجده، ولأجله لم يختره، فصار بمنزلة كونه قادرًا في أنّ له يصح الفعل منه، وإنْ لم تكن صحة الفعل موجبًا لتغيّر حاله عمّا كان عليه، إلا القدر الذي قدَّمناه.

[التمييز بين مفهوم العِلَل ومفهوم الدّواعي]

فإنْ قيل: وكيف يصحّ كون كِلَا هذين الأمرين علّةً في أن لا نختار القبيح، ومن قولكم: إنَّ العلة لا تصحّ أن تكون علّةً لمقارنة غيرها لها، وأنها متى أثّرت مع غيرها، فيجب أن تؤثر بانفرادها؟

قيل له: إنَّ الذي ذكرته، إنما يجب في العِلل المُوجبة، فأمّا ما يجري مجرى الموجب من الدَّواعي وغيرها، فلا يجب ذلك فيه. كما يصحّ كون الظلم ظلمًا لوجوه، والحسن حسنًا لوجوه يحصل عليها، وانتفاء وجوه القبح عنه. ولذلك صحّ في كثير من الدواعي أنْ لا تقتضي الإقدام أو الكفّ، إذا عارضه غيره من الدواعي، وتغيّر حاله بذلك؛ وذلك يستحيل في العِلل.

[ضرورة العلم بالقبح والعلم بالاستغناء عنه]

فإنْ قيل: هلّا جعلتم العلّة في أنه لم يختر القبيح علمه قبحه وغِناه عنه، كما أطلقه الشيوخ رحمهم الله في الكتب؟ وما الحاجة بكم إلى القول بأنه يجب أنْ يكون عالمًا بأنه غنيٌّ عنه؟

قيل له: كما لم نقتصر في ذلك على كون الفعل قبيحًا، بل نطلب فيه علمه بقبحه، فكذلك لا نقتصر على كونه غنيًا عنه، بل نطلب فيه علمه بذلك من حاله. يبيّن صحة ذلك أنه لو اعتقد فيما هو غنيٌّ عنه الحاجة إليه؛ لصحَّ أنْ يُؤْثِره، كما لو اعْتَقَد في القبيح أنه حسنٌ، لصحَّ أنْ يختاره؛ ولو اعتقد فيما يحتاج إليه أنه غنيٌّ عنه، لم يختره. وذلك يبيّن صحة ما قيَّدنا به الكلام من كونه عالمًا بأنه غنيٌّ عنه. والأصل في ذلك ما قدَّمناه، من أن المُراعَى في هذا الباب بما عليه القادر دون ما عليه الفعل من الأحكام؛ لأنّ الداعي إلى الإقدام أو الكفّ يجب أنْ يكون ما عليه الفاعل أو الكافُ عن الفعل، كما أنَّ المصحّح للفعل يجب أنْ يكون ما هو عليه، لا ما عليه الفعل. ولذلك قلنا إنّ الساهي عن الفعل لا داعي له إليه، وإنْ كان الفعل قد يكون نفعًا وضررًا، من حيث لم يختصّ بكونه عالمًا. فإذا صحَّ ذلك لم يَخْلُ ما عليه الفاعل ممّا له يفعل الفعل أو لا يفعله، من أنْ يكون كونه قادرًا، أو عالمًا، أو ظانًا، أو معتقدًا، أو مريدًا، أو مدركًا، أو مُشْتَهِيًا، أو نافر الطبع؛ لأنّ كونه حيًا لا تعلّق له بالفعل، فلا يصحّ القول بأنه يدعو إليه. وقد عَلِمنا أنَّ كونه مدركًا لا مَدْخَلَ له في هذا الباب؛ لأنّ أكثر الأفعال التي يُؤْثِرها القادر منّا، أو لا يفعلها، لا تدرك، فكيف يُقال ذلك فيها؟

[الإرادة تابعة للمُراد]

وبَعْد، فإنَّ مِنْ حقّ الدَّاعي أن يتقدَّم حال إيجاد الفعل، أو الكفّ عنه، ومِنْ حقّ كونه مدركًا، أنْ يحصل في حال وجود الفعل؛ فأين أحد الأمرين من الآخر؟ ولا يصح أن يكون الداعي إلى ذلك كونه مريدًا، أو كارهًا؛ لأنّ مِنْ حقّ الإرادة أنْ تكون تابعةً للمراد، في أنّ ما تدعو إليه يدعو إليها، وما تصرف عنه يصرف عنها، فهي إذن تابعةً للمراد. فلا فَصْل وهذه حالها بَيْن أنْ يقال إنها تدعو إلى المراد، أو يقال إنّ المراد يدعو إليها. وكيف يُقال فيه ذلك، ومِنْ حقّها أنْ تُقارن المراد؟ أو تكون في حكم المقارن له إذا كانت قصدًا وإيثارًا؟ ومن حقّ الداعي أنّ يتقدم حال الفعل؟ على أنَّ التمييز بين ما نفعله ولا نفعله لا يكون بالإرادة، لأنّها إنما تختصّ ما نفعله، والداعي يحصل فيما نفعله، وما لا نفعله. وكل ذلك يمنع من القول بأنّ كونه مريدًا يدعو إلى الفعل. وبمثله

نعلم أنَّ كونه كارهًا يدعو إلى أنْ لا يفعل الفاعل. ولا يجوز أنْ يكون الدَّاعي إلى الفعل كونه قادرًا؛ لأنه المصحّح له، ومن حقّ المصحّح للفعل أنْ يكون غيرَ داعٍ إلى إيجاده. ولذلك تختلف حال الدّواعي في اقتضائها، تارةً للفعل، وتارة لأن لا يفعل. وكونه قادرًا في كل هذه الأحوال لا يختلف. ولا يصح أنْ يكون كونُه مشتهيًا داعيًا إلى الفعل؛ لأنه لو اشتهى الشيء، وجهل كونه مشتهيًا له، لم يختره؛ ولو اعتقد كونه مشتهيًا فيما هو نافر الطبع لدعاه ذلك إلى الفعل. فقد صحَّ أنّ المراعى في ذلك بكونه عالمًا بأنه يشتهي الشيء، دون كونه مشتهيًا، وعِلْمُه بذلك وإنْ كان يستند إلى كونه مشتهيًا، فذلك لا يمنع مِنْ أنْ يكونَ هو الداعي دونه، وإنْ كان كونُه عالمًا يقتضي كونه مشتهيًا؛ لأنَّ العلمَ يتعلق بالشيء على ما هو به، كما أنَّ كونه عالمًا يقتضي تقدّم كونه حيًا، وإنْ لم يكن لكونه حيًا في ذلك مدخلٌ.

[الداعي إلى الفعل هو علمُ القادر بحال الفِعْل]

وإنما نقول: إنَّ مَنْ تدعوه الدواعي إلى الفعل لا بدّ من كونه مشتهيًا، وكونه عالمًا بذلك، ليتبيّن كيفية النّفع وقوّته، ويعرف بنفور الطبع كيفيّةَ الضرر والتحرّز منه. ومتى لم يتقدّم منه ذلك، لم يصحّ منه العلم بالمنافع والمضارّ؛ فوجب تقدّمه لذلك، لا لأنّه الداعي في الحقيقة، فحصل من جملة ما قدَّمناه أنَّ الداعي إلى الفعل هو عِلم القادر بحال الفعل، أو ظنّه، أو اعتقاده بأنَّ فيه نفعًا، أو دفع ضرر، أو أنه حسنٌ. والذي يدعوه إلى أنْ لا يفعله علمه بأنه قبيح، وأنه غنيٌّ عنه، أو أنَّ عليه فيه مضرّةً، أو فوتَ نفع. والاعتقاد في هذا الباب والظنّ يقومان مقام العلم، كقيامهما مقامه في سائر ما يتعلّق بالمنافع والمضارّ. وذلك من حال الاعتقاد بيِّن عند التأمل، وبيانه يُغْني عن تقصِّي القول فيه. فإذا صحَّ ذلك وثبت أنّ العلم أقوى من الظنّ والاعتقاد في هذا الباب، وكان الواحد منّا متى علم أو اعتقد أنَّ الفعل قبيحٌ، وأنه غنيٌّ عنه، لا يختاره، فالقديم سبحانه أجدر وأوْلى بذلك، إذا كان عالمًا بقبح القبيح، وبأنه غنيٌّ عنه.

[التعليل بالدواعي أولى من التعليل بانتفائها]

فإنْ قيل: هلّا قلتم إنَّ الذي له لا يفعل العالم بالقبيح، وأنه غنيٌّ عنه ذلك، أنّه لا داعي له إلى فِعْله؛ لأنّ كونَهُ بهذه الصفة، يكشف عن أنه

لا داعي له إليه، وقد ثبت أنّ العالم بما يقدر عليه متى انتفت دواعيه لا يختاره؟

قيل له: إنه لا فصل بين قولك إنه إنما يفعل الفعل وهو عالم بحالة الدواعي، فإذا انتفت وجب أنْ لا يفعل إذا كانت هذه حاله، وبين مَنْ قال إنه لا يفعل الفعل لدواعٍ، فإذا انتفت، فيجب أنْ يفعله. فإذا بطل ذلك وجب أن يُجعل لما يحصل منَ دواعي الكفّ عن الفعل حُكْمٌ وتأثيرٌ، كما يُجعل لدواعي الإقدام عليه حكم وتأثير.

وبَعْد، فإنَّ ما له ينتفي الفعل إذا حصل، فالقول بأنه إنما لم يفعله لعدم الدواعي لا وَجْهَ له، كما أنَّ كون العاجز عاجزًا، لو حصل، لوجب انتفاء ما عجز عنه لأجله، لا لانتفاء كونه قادرًا. فيجب أنْ يكون التعليل بالدّواعي على هذا القول أوْلى من التعليل بانتفائها، على ما سأل عنه.

وبَعْدُ، فإنَّ مفارقة العالم بقبح القبيح، وبأنه غنيٌّ للساهي والنائم، بيّنةٌ، والدواعي مفقودة من الساهي والنائم والفعل يقع منه معه، فيجب أن يكون ما له لم يختر العالم هو ما ذكرناه. ومتى قيل: إنّ زوال الدواعي عنه موقوف على كونه عالمًا بقبح القبيح، وأنّه غنيٌّ عنه، فقد عاد إلى ما قلناه، وجعَلَ العلّة ما اعتمدناه، لكنه غيَّر العبارة عنه، ولا تأثير للعبارات إذا اتّفقت المعاني.

هذا ولو ثبت ما قاله لم يقدح في الدّليل، لأنه تعالى إذا حصل عالمًا بقبح القبيح، وبأنه غنيٌّ عنه، كان يجب أنْ لا يختاره، من حيث كان ذلك يكشف عن حاله عن زوال الدَّاعي، كما قالوه في الواحد منّا. فقد صحَّ بما ذكرناه أنَّ ما اعتمدناه أوْلى.

[بيان في أن الفاعل لو علم قُبْح القبيح وجهل غِناهُ عنه، لصح أن يفعله]

فإنْ قيل: هلّا قلتم إنّ العلة في كونه غير فاعل للقبيح كونه عالمًا بقبحه فقط؛ لأنه لو اعتقد كونه حسنًا، لصحَّ أنْ يفعله؟

قيل له: إنه لو علم قبحه، وجهل غناه عنه، لصحَّ أنْ يفعله، فصار حكمُ كلّ واحد من هذين الأمرين حكمَ صاحبه؛ فليس بأن نجعل هذا هو العلّة أوْلى من ذلك، فيجب جعلهما جميعًا علّةً؛ لأنّ كلّ واحد منهما، لو انفرد، لم يحصل الحكم، فإذا اجتمعا حصل، فيجب كونهما بمجموعهما علّةً، كما نقوله في وجوه القبح ووجوه الحسن. وبمثل ذلك يبطل قول من جعل العلّة كونه غنيًا عن فعله دون عِلْمه بقبحه. وسنذكر فساد ذلك من بَعْد، عند الدّلالة على أنّ الحسن قد يُفعل لحسنه. وإنما نقول في الحركة أنّها هي العلّة في كون المتحرّك متحرّكًا دون جسم المتحرّك؛ لأنّ الحركة لا يصح وجودها، ولا يحصل متحرّكًا، وقد يحصل الجسم موجودًا ولا يحصل كذلك. وليس كذلك كونه عالمًا غنيًا لأنّ كل واحد منهما كصاحبه، في أنه قد يوجد منفردًا، ولا يتعلق هذا الحكم به، ومتى وجد مع صاحبه تعلّق بهما؛ فثبت أنهما لمجموعهما علّة. فانكشف بهذه الجملة أنْ لا يختار القبيح ألبتّة. هذا ولو ثبت أنَّ كل واحد منهما بانفراده علّةٌ، لصحَّ حمل الغائب على الشاهد أيضًا، وإنّما بنينا علمنا بفساده، لا لأنه يُخل بصحة الدّليل، لكن لأن الصحيح هو ما بنينا الكلام عليه.

فصل يتّصل بذلك

[بيان أن الدّاعي إلى الفعل هو كون الفاعل عالِمًا به]

ولا يجوز أنْ تكون العلّة التي لا يختارُ الواحد منّا القبيح أنه يفعله لذلك يلحقه ضرر من حيث يحتاج إلى استعمال محلّ قدرته في الفعل. وذلك أنّ ما قاله من أنه يلحقه يسير المضرّة، لو صحَّ، لكان مما لا يعتدّ به، ولا يُحسُّ بحصوله، ولا يخطر ببال أكثر القادرين. وما هذه حاله لا يصحّ أنْ يقال إنه لأجله لم يختر القادر فعل الكذب؛ لأنه ممّا لا يعلم، ولا يعتقد. وقد بيّنا أنّ الداعي هو كونه عالمًا، أو ظانًّا، أو معتقدًا، فلا يصح إذا صرف ماله لم يفعل القبيح مما حصل عليه وعلمه، إلى ما لم يحصل عليه ولم يعلمه.

وبَعْد، فإنَّ الكلام إنما بُنِيَ على أنه لا يفعل الكذب، إذا استغنى بالصّدق عنه، وحالهما سواء في أنّهما يضرّان، من حيث يستعمل المحل فيهما؛ فلو لم يفعل الكذب لهذه العلّة، لم يفعل الصدق أيضًا؛ فثبت فيه أنه إنما لم يفعل لما ذكرناه.

ولو قيل: إنه لا مضرّة عليه في الكذب، لأنه لا يؤثر في محل الفعل، ولا يحصل فيه تخلخل وافتراق، ولا تعب وألم، فيجب أنْ تكون العلّة ما ذكرناه أقرب؛ وإنْ كان لقائل أن يعترضه بأن يقول: لو كان ذلك فيجب أنْ لا يستحقّ الثواب على الصدق وسائر ما كلفه من الأفعال؛ إنْ لم تلحق فيه المشقّة. ويمكن أنْ يُجاب عنه بأنْ يقال: إنَّ الثواب قد يستحقّ بالأمر الشاق، فيما يجري مجراه، وإنْ لم يكن في الحقيقة شاقًا. ولذلك يستحقّ الثواب على أنْ لا يفعل ما يشتهيه من القبائح، وإنْ لم يكن هناك ألم في الحقيقة لما حصل هناك ما يجري مجرى الألم والتعب. فقد ثبت على كل حال أنّ ما له لم يفعله هو ما قلناه. يبيِّن ذلك أنّ اعتقاده في الكذب أنه حسن، أو أنه محتاج إليه بغير حاله، ويجوز وقوعه منه، وإنْ كان ما يلحقه من الضرر بفعله لا يتغيّر؛ فيجب أنْ تكون العلّة ما لزوالها تأثير في زوال الحكم، دون غيره ممّا لا تأثير له في ذلك.

[تنزيه الله عن القبائح عقلاً]

وبَعْد، فإنَّ الواحد منّا إذا اعتقد أنّه لا ضرر عليه في الكذب، ولا نفع له فيه ـ على ما قدَّمناه ـ وعلم قبحه، فإنه لا يختاره، فإذا صحَّ ذلك، فلو علم ذلك من حاله بدلًا من الاعتقاد، لكان بذلك أوْلى. والقديم تعالى عالم بأنه لا ضرر عليه فيه، فيجب أنْ لا يختاره.

على أنه لو ثبت أنَّ على الواحد منّا في الكذب مضرّة، وأنه فعله، لكان إذا حصل فيه ما سدَّ مَسَدَّ ما فيه من الضرر، يصير كأنه لا ضرر فيه، ومع ذلك لا يختاره، إذا أمكنه التوصّل في الصدق إلى ما يصل إليه به. ولو حصل في فعله ما لا يضرّه أصلًا، لكان ذلك حاله أيضاً. فيجب أنْ يكون ذلك حال القديم في جميع ما قلناه أنه لا يختاره من القبائح.

فصل آخر يتّصل به

[الفاعل يفعل الحَسَن لحُسْنه حتى لو ذُمَّ عليه]

ولا يصحّ أنْ يكون ما له ولأجله لا يختار الكذب، هو علمه بأنه يذمّ أو يستحقّ الذم؛ لأنه لو اعتقاد أنه لا يذمّ ألبتّة، وهو عالم بقبحه، وبأنه غنيٌّ عنه، لم يختره؛ فصحَّ أنّ العلّة هي ما ذكرناه، ولأنه لو اعتقد حسنه، أو أنه يذمّ عليه، لكان يختاره، فبطل بذلك ما قاله.

وأمّا قوله: «أو يستحق الذمّ»، فهذا يؤوّل إلى ما ذكرناه؛ لأنّ معنى القبيح أنّ فاعله يستحق الذمّ عليه إذا كان يتهيّأ له الاحتراز منه، إذا لم يكن هناك منع. على أنّ ذلك لا يصحّ، لأنه لو شكّ في الكذب أصغيرة هي أم كبيرة، وهو مُجتنب للكبائر، لكان مع علمه بقبحه، وأنه غنيٌّ عن فعله، لا يختاره ألبتّة. فصحَّ أنَّ العلة ما قلناه، وإنْ كان ما قاله، لو صحَّ، لم يقدح في حمل الغائب على الشاهد.

فصل آخر يلحق بذلك

[الفعل إذا كان مجهولاً للفاعل لم يصحَّ القَدْح فيه]

ولا يصحّ أنْ يكون ما له لا يفعل الكذب أنه ملجأ إلى أن لا يفعله، كما نقوله في قتل نفسه، وما شاكله. وذلك أنه لو كان ملجأً إلى أنْ لا يفعله، لم يَخْلُ ما له صار كذلك من أنْ يكون كونُه عالمًا غنيًا، أو آمرًا سواه. فإنْ كان آمرًا سواه، فيجب أن لا يمتنع أنْ يحصل، ويكون عالمًا غنيًا، فلا يخلو عند ذلك من أن يختار القبيح أو أن لا يختاره. وقد بينّا فساد القول بأنه يختار ذلك، فإذا صحّ أنه لا يختاره، فقد عاد القول إلى أنه إنما لم يختره لكونه عالمًا غنيًا، وسقط ما قاله.

وبَعْد، فإنَّ الأمر الذي ذكره، إذا كان مجهولًا لا يعقل، لم يصح القدح فيه، فيما كشفناه بالدليل، وإنْ كان ما لأجله صار ملجأ هو كونه عالمًا غنيًا فقط، فذلك ممّا لا يقدح في الكلام، لأنه يصحّح حمل الغائب على الشاهد فيه على كلّ حال. فكيف وذلك لا يصحّ؟ لأنّ مَنْ هذه حاله، إذا لم يختر الكذب

والظلم، يستحقّ المدح. ومن حقِّ الملجأ إلى أن لا يفعل الفعل، أن لا يستحق المدح بأن لا يفعله؛ لأنّ الإلجاء يمنع من ذلك. وبهذا يختصّ من بين سائر ما يفعل للدّواعي. ولذلك يُمْدح تعالى بأنه لا يظلم الناس شيئًا، وأنه ليس بظلّام للعبيد، إلى غير ذلك.

فصل آخر

[الله لا يكذب لأنه غنيٌّ عنه وعالمٌ بقبحه]

ولا يصحّ أن يقال: إنّ ما له لا يفعل الكذب كونه غير قادر عليه، أو كونه غير ممكن منه؛ لأنّا قد دللنا من قبل على أنه تعالى قادر على ما إذا فعله وقع قبيحًا. وتلك الأدلّة بعينها تدلّ على أنّ الواحد منّا يقدر على فعل القبيح، ومَنْ يخالف فيه تعالى لا يخالف فينا. ولذلك يصحّ تكليف الواحد منّا بالأمر والنهي. ولذلك نعلم أنّا لو رُمْنا القبيح، وحاولناه، لو وقع كما لو أراد أحدنا الحسن، لوقع منه. ولا شيءَ أدلّ على صحة ما نقوله من وجداننا أنفسنا عليه، ومخالفنا على خلافه.

وأمّا ادّعاء المنع في ذلك، فبعيدٌ؛ لأنه لو كان ممنوعًا منه لكان ممنوعًا من الصّدق؛ لأنّ الآلة واحدة، وقد يتساوى الأكبر من حروفهما أيضًا، فبطل ما سأل عنه. فإذا صحّ بجملة ما قدّمناه أنّ الواحد منّا إنما لم يفعل الكذب لكونه عالمًا بقبحه، وأنه غنيٌّ عنه، وجب القضاءُ بمثله في القديم تعالى؛ لأنّ الأدلّة تختص. ألا ترى أنّ الفعل لما دلّ فينا على أنّا قادرون، دلّ فيه على مثله، وكذلك سائر الأدلّة.

فإنْ قال: أليس هو تعالى لا بدّ من أنْ فعل الفعل الواجب لوجوبه، ولا يوجب ذلك أن يفعل كل مَنْ وجب عليه الفعل لوجوبه، فافترق حال الشاهد والغائب، فجوّزوا افتراق حالهما فيما قدّمناه؟

قيل له: إنّ وجوبَ الواجب لا يقتضي فعله لا محالة، وإنّما نقول فيه: إنّه لا بدّ من أن يختاره لعلمه بوجوبه، من غير أنْ يكون ذلك واجبًا، كما أنه إذا أخبر بأنه سيفعل الشيء، فلا بدّ من أنْ يفعله، ليكون صادقًا في وعده؛ لأنّ الخبر أوجب ذلك. وليس كذلك ما ذكرناه؛ لأنّا قد بيّنّا أنَّ كونه بهاتين الصفتين

اقتضى أنْ لا يفعل القبيح، فيجب في كل مَنْ حصل على هاتين الصفتين أن لا يفعلهما.

[الفاعل إذا علم وجوب الواجب وعَلم أنه غنيٌ عن أن لا يفعله، فَعَلَهُ لا مَحالة]

وبَعْد، فإنَّ القول عندنا في الواجب، كالقول في القبيح، وذلك أنّ القديم تعالى، إنَّما يجب أنْ يفعل الواجب لأنه عالم بوجوبه، وبأنه غنيٌّ عن أنْ لا يفعله، كما قلناه في القبيح، فيجب في الواحد منّا متى عَلِم وجوبَ الواجب، وعَلِمَ أنّه غنيٌّ عن أنْ لا يفعله، أنْ يفعل الواجب لا محالة. فقد سوّينا بين الأمرين على ما أراده السّائل.

[بيان أن كل فِعْل علم القادر علته أنه لا ينفع لا يجوز أن يختاره]

فإنْ قيل: فيجب على هذا القول أنْ لا يقع من الواحد منّا العبث ألبتّة، لأنه عالم بقبحه، وبأنه لا نفع له فيه. ولو صحَّ لأدّى إلى أنْ لا يقع العبث، ولا يخرج إلى الوجود ألبتّة؛ لأنّ ما يقع من الساهي والنائم، وإنْ كان لا نفع فيه، فليس بعبث في الحقيقة. وهذا يؤدّي إلى القول بأنّ ضربًا من ضروب القبائح لا يصحّ أنْ يوجد ألبتّة. ولو صحَّ ذلك فيه، لصحَّ في غيره من ضروب القبائح. وإنْ أنتم جوَّزتم العبثَ، كان فيه نقض دليلكم.

قيل له: إنّ كل فعل علم القادر علّته، أنّه لا نفع له فيه ولا غرض، فإنّه لا يجوز مع علمه بذلك من حاله أن يختاره. ولا يمتنع عندنا ما ذكرته من تعذّر خروج العبث إلى الوجود، كما أنّ الكذب الذي لا نفع فيه، ولا دفع ضرر، لا يخرج إلى الوجود، وإنْ علم قبحه باضطرار. وإنما يجوز أنْ يوجد من جنسه ما لا يعلم ذلك من حاله باضطرار، بل يعتقد فيه الحاجة. فكذلك يصحّ وجود ما يقوم مقام العبث في أنه لا نفع فيه، إذا اعتقد الفاعل أنَّ فيه غرضًا، فقد ثبت صحة ما اعتمدناه من الدّليل، وأنْ ما سألتَ عنه لا يقدح فيه.

[إن علم الفاعل بحُسْن الفعل يجوز أن يفعله ولا يُوجِب ذلك فيه]

فإنْ قيل: فيجب إذا فعل تعالى بعض الأفعال الحسنة، أن يفعل كل ما قدر عليه من الحسن، كما قلتم إنه إذا لم يختر بعض القبائح لقبحه، وجب مثله في كل قبيح.

قيل له: قد بينّا أنّ كون الواحد منّا عالمًا غنيًا يقتضي أنْ لا يختار القبيح، كما أنّ علمه بما علَيْه فيه من المضرّة يقتضي أنْ لا يفعله، وأنّ ذلك يجب اضطراده. وليس كذلك حال الحسن؛ لأنّ الواحدَ منّا إذا فعل الحسن لحُسْنه، لا يجب أنْ يفعل كل ما شاركه في الحسن، مما حاله كحاله. وإنما يجب ذلك إذا كان ما له فعل الأول من النفع، فإنّما في الثاني من غير زيادة مضرّة، فيصير مُلْجأً إلى فعله. وأمّا إذا كان فاعلًا له لأجل حسنه فقط، فذلك غيرُ واجب فيه، فإذا لم يجب ذلك في الشاهد، فكذلك في الغائب.

وبَعْد، فإنّ عِلْمَه بُحُسْنِ الفعل يُجَوِّز أنْ يفعله، ولا يوجب ذلك فيه. فكذلك يجب في كلّ حسن أنه يجوز أنْ يفعله، ولا يوجب ذلك. وإذا ثبت ذلك لم يمتنع أنْ يفعل بعضه، وأنْ يجب أن لا يفعل كلَّ ما يقدر عليه؛ لأنّ حكم الجملة والآحاد في الجواز لا يمتنع أن يختلف. وإنما أوجبنا على القائلين بوجوب الأصلح القول بأنه تعالى يفعل ما لا نهاية له من اتّصال النفع إلى الغير، من حيث جعلوا كونه كذلك موجبًا له، فصار قولهم في ذلك بمنزلة قولنا فيه تعالى، أنّه لا بدّ من أنْ يفعل الواجبات. وليس كذلك الحسن عندنا، إذا فعله تعالى لحسنه فقط؛ لأنه يجوز أنْ يفعله وأنْ لا يفعله، وإنْ كان متى فَعَلَهُ، فَعَلَهُ لحسنه. وهذه طريقتنا في التفضّل، وبها نفصل بينه وبين الواجب، ونقول إنّ مَنْ لم يقل به لا يمكنه معرفة الفصل بين التفضّل والواجب، مع كونهما ضربين من ضروب الأفعال مختلفي الحكم. وكل قول يوجب ذلك، فهو في الفساد بمنزلة ما أوجب الجهل بالفصل بين الحسن والقبيح.

[بين الوجوب والاختيار]

وعلى هذا الوجه نقول إنّ العالم بقبح القبيح، المحتاج إليه، يجوز أنْ يفعله وأنْ لا يفعله، فلا يوجب كونه فاعلًا لكلّ ما هذه حاله. فقد صحَّ بهذه

الجملة صحة حمل الغائب على الشاهد، في أنه تعالى لا يجوز أنْ يختار شيئًا من القبائح، على وجه من الوجوه ولا يجب أنْ يكون كونه عالمًا غنيًا، من حيث لم يجب وجود القبيح من جهته، أنْ لا يدلّ على أنه لا يختاره؛ لأنّ الأدلّة قد تختلف: ففيها ما يدلّ على سبيل الإيجاب، وفيها ما يدلّ على جهة الاختيار، وكلّ واحد منهما أصلٌ بنفسه، فلا وجه لحمله على غيره.

[بين أبي علي وأبي هاشم في علة عدم فِعْل القبيح]

وقد اعتمد شيخنا أبو علي رحمه الله في أنّ القديم تعالى لا يجوز أنْ يفعل القبيح ـ في أوّل كتاب التعديل والتجويز وغيره من كتبه ـ على أنَّ الواحد منّا قد ثبت أنه مع العلم وكمال العقل لا يقع منه التشويه بنفسه، مع علمه بقبح ذلك، واستغنائه عنه، من حيث كان عالمًا بذلك من حاله؛ لأنه لو اعتقد حُسْن ذلك، أو أنَّ له فيه نفعًا صحَّ أنْ يختاره؛ فيجب أن يكون حكمُ القديم سبحانه في أنّه لا يختار القبيح حُكْمَه. وسأل نفسه فقال: ما أنكرتم أنه إنّما يفعل ذلك لعلمه بأنَّ عليه فيه ضررًا، وأنه غنيٌّ عنه، لا لما ذكرتم؟ وقال في الجواب: إنّ الضرر هو جهة قبحه؛ فكأنّك في التحقيق قد توافقت في أنه لعلمه بقبحه لم يفعله، لكنك ذكرت ما له قَبُح، وذكرنا نفس القبيح.

وقد اعترض هذا الدّليل شيخنا أبو هاشم رحمه الله بأنْ قال: إنّ التشويه بنفسه، إنّما لا يقع من القادر لأنه مُلْجأ إلى أن لا يفعله، كما أنه ملجأ إلى أنْ لا يقتل نفسه. ولا يصحّ التعلق به في أنه تعالى لا يفعل القبيح؛ لأنه لم يثبت أنه لم يفعل ذلك لعلمه بقبحه، ولغناه عن فعله. وعلى هذا مدار الدّليل، فما لم يثبت ذلك في الشاهد، لا يصحّ. وعلى أنه لو لم يكن مُلْجأً إلى ذلك، لم يصح أنْ يستدلّ به إلّا على أنَّ كلَّ قبيح على فاعله فيه ضرر، لا يجوز أنْ يفعله إذا كان عالمًا بقبحه. فأمّا القبيح الذي لا ضرر عليه في قبحه، أو القبيح الذي يقدر عليه القديم تعالى، الذي لا يجوز المضار عليه، فلقائلٍ أن يقول: يجوز أنْ يقع منه، وإنْ كان قبيحًا لعدم الضّرر فيه، كان الضرر جهةً لقبحه أمْ لم يكن. أمَا ترى أن التشويه فيه ضرر، كما أنه قبيح؟ وأكثر ما فيه أنْ يُقالَ لم يفعله للأمرين جميعًا، فكيف يصحّ أن نستدلّ به على ما انفرد بالقُبْح دون

الضّرر؟ بل لو قيل إنه إنما لم يفعله، لأنه قد علم أنَّ فيه ضررًا، لكان أوْلى؛ ولذلك صار مُلْجأ إلى أنْ لا يفعله؛ لأنّ الإلجاء لا يصح إلّا في الضّرر دون القبيح. وهذا بيّنٌ في الاعتراض على هذا الدليل.

وقد قيل عليه إنه لو كان إنما يفعل التشويه لعلمه بقبحه، وبأنه غنيٌّ عنه، لا لأنّ عليه فيه ضررًا؛ لوجب أنْ يفعله لو علمه حسنًا، وإنْ كان عليه فيه ضرر. فكان يجب أنْ يصح من أحدنا أنْ يفعل العقاب بنفسه، كما يصحّ أنْ يفعل به غيره، وذلك فاسد. ولشيخنا أبي علي رحمه الله أنْ يقول: إنّ عقاب الإنسان لنفسه قبيحٌ، وإنما يحسن من المستحقّ، أو مَنْ ينوب عنه في فعله بالمستحقّ. ومن قوله رحمه الله أيضًا: أنه لا يحسن أنْ يريد عقاب نفسه، وإن حَسُن ذلك من غيره، ويقول: لا يمتنع أنْ تختلف حاله في ذلك وحال غيره، كما لا يمتنع أنْ يكون ملجأ إلى أن لا يعاقب نفسه، وإنْ لم يكن غيره كذلك. وقد أشار إلى ذلك شيخنا أبو هاشم رحمه الله، وذكر أنه قويٌّ في نفسه، ليس ببعيد. وفي ذلك سقوط الاعتراض، لأنه مبنيٌّ على أنَّ فِعْلَه العقاب بنفسه حَسنٌ. وقد بيّنا أنه رحمه الله يأبى ذلك. فقد صحَّ أنّ هذا الدليل لا يصح لما قدَّمناه من الاعتراض، وأنّ الواجب الاعتماد على ما قدَّمناه من الدّلالة.

فصل في أن الحسن قد يفعله القادر عليه لحسنه فقط وإنْ كان غنيًّا عنه

[بيان أن من العدل فِعْلَ الحَسَن لحُسْنه وإن كان هناك غِنًى عنه]

اعلم أنّ هذا الفصلَ عظيمُ الموقع في باب العدل، والحاجةُ إلى العلم بصحته ماسّةٌ في أصول كثيرة. وإنما أوردناه الآن، لأنّهم ربما قالوا: إنّ القبيح إنّما لا يختاره الواحد منّا؛ لأنّه عالم بأنه غنيٌّ عنه فقط، من غير أنْ يقرن به أنه عالم بقبحه، فإنَّ هذا يوجب أنْ لا يختار الغنيّ عن الحسن ما يعلم حسنه، فإنْ كان ما قلتموه يدلّ على أنَّ القديم سبحانه لا يختار القبيح، فيجب أنْ لا يختار الحسن أيضًا. أو إنْ قلتم إنه يختاره، وتفارق حاله حال الواحد منّا فيه، فجوِّزوا أنْ يختار القبيح، وتفارق حاله حال الواحد منّا فيه.

وربما اعترض بذلك الملحدة[(١)]، لتتوصّل به إلى نفي الصانع، وتقول: لو كان حكيمًا غنيًا، لما جاز أنْ يفعل الأفعال أصلًا؛ لأنّ مِنْ حقِّ مَنْ هذه حاله أنْ لا يُقْدم على الفعل ألبتّة. وإنَّما أشكل الحال في ذلك، لأنّ العلم بأنَّ القادر يفعل الفعل للنفع، ودفع الضّرر، قد يعلم بالاضطرار، وربما بلغ به الحال إلى الإلجاء. وكذلك العلم بأنّه لا يفعل ما يضرّه، أو يفوته نفعًا. وليس كذلك العلم بأنه يفعل الفعل لحسنه، ولنفع الغير، أو دفع الضّرر عنه؛ لأنّ طريق ذلك الاستدلال، ولأنّ أكثر أفعال الواحد منّا في الشاهد إنما يفعله لشيء يخصّه. فالتبس الحال فيه لذلك، كما التبس الحال في أنه لا يختار الفعل القبيح لقبحه، واحتيج في الأمرين إلى دليلٍ واعتبار. وقد بيَّنا في القبيح ما فيه مَقْنَعٌ، ونحن نبيِّن الآن أنَّ الحسن قد يفعل لحسنه، ونكشف القول فيه.

[بيان أن الله يفعل الحَسَن لنفع غيره، لاستحالة المنافع عليه]

اعلم أنَّ كلَّ اعتراض قدح فيما قد ثبت ثبوتًا لا يمكن دفعه، فالواجب اطِّراحه. وكذلك إذا قُصِد بالاعتراض الطّعن في فرع لأصل قد ثبت، وكان مُسْقِطًا لنفس الأصل، فيجب فساده إذا وجب ثبوت الفرع بثبوته. وقد ثبت أنّ للأجسام المُحْدَثة مُحْدِثًا قديمًا مُخْتَصًّا بالأوصاف التي بينّاها في باب الصّفات، وثبت كونه عالمًا غنيًا، وثبت أنه مع ذلك قد يفعل هذه الأفعال الحسنة لنفع غيره لاستحالة المنافع عليه؛ فيجب الحكم بصحة ذلك، وفساد سائر ما يقدح فيه. وثبت أنّ العالم بقبح القبيح، وبأنه غنيٌّ عنه، لا يختار فِعْلَه، فيجب صحته. فلو لم يثبت أنَّ أحدًا من القادرين في الشاهد بفعل الفعل لحسنه، لم يؤثر ذلك في صحة كونه تعالى فاعلًا للأفعال لحسنها؛ لأنه لا يصحّ أنْ يقال: إنه يفعلها لا لغرض أو لقبحها، لأمرين: أحدهما أنَّ في أفعاله ما قد عَلِم وجوب كونه حسنًا، نحو العلوم وما شاكلها؛ ولأنّ الدلالة التي قدَّمناها قد دلّت على أنَّ العالم بقبح القبيح، وبأنّه غنيٌّ عنه، لا يختاره، فيجب أنْ يكون فاعلًا لها لحُسْنها، وأن نجعل ذلك أصلًا لا يستنبط معرفة حكمه من الشاهد؛ لأنه

(١) جمع مُلحِد. ويعني الرجوع عن الحق والكفر واللادينية. وقد أطلق هذا اللقب على الإسماعيلية من قِبَل مخالفي حسن الصباح. (تاريخ مذاهب إسلام ص ٢٠١ ـ ٢٢٥؛ أصول الإسماعيلية ص ٩٨ ـ ١١٠؛ موسوعة الفِرَق الإسلامية ص ٤٨٥).

لا ضرورة بنا إلى حمله عليه، كما نعلم أنّ ما لا مِثْل له في أفعالنا، يجب أنْ يكون واقعًا من جهته على وجه يحسن عليه، نحو شهوة القبيح، وغيرها، ولا نلتمس معرفة حاله من الشاهد.

[بيان أن لا شيء من أفعال الله قبيحة حتى الآلام وما شاكَلها]

وليس لأحدٍ أنْ يقول: لِمَ صرتم بم قلتموه أوْلى ممّن قال: إنَّ الحسن قد ثبت أنه لا يختاره العالم بأنه غنيٌّ عنه منّا، فيجب أنْ نقضي بأنّ ما فعله تعالى ليس بحسن، وأنه قبيح. وأكثر ما في ذلك أنْ يتساوى القولان فيه، وفيه إسقاط ما عوّلتم عليه؛ وذلك لأنّ ما قدَّمناه من الدّليل، قد أوجب أنّ العالم بقُبْح القبيح، وأنه غني عنه، لا يختاره، فوجب القضاء بذلك في القديم تعالى. ولم يثبت في الشاهد أنَّ الغنيّ عن الحسن لا يفعله، فأكثر ما فيه التوقّف فيه. فصحَّ القول بأنه تعالى قد فعل الأفعال على وجه يحسُنُ، وأنه لا سبيلَ إلى القول بأنه فعلها لا لحسنها، وبطل ما سأل عنه.

وبَعْد، فقد بيّنا أنَّ في أفعاله ما لا يصحّ أنْ يكونَ إلا حسنًا، نحو العقل وما شاكله؛ لأنّ مَنْ ـ يقول بقبح بعض العلوم، إنما يصح له أنْ يقول به في الشاهد، من حيث يجوز كونه استفسادًا. وذلك لا يتأتّى فيما يفعله تعالى من الفعل، فيجب أنْ يكون فاعلًا له لحسنه. ولا شيءَ من أفعاله يصح أنْ يقال إنه لا بدّ من كونه قبيحًا منه؛ لأنّ الآلام وما شاكلها، حالها في صحة وقوعها على وجه يحسن، وعلى وجه يقبح على سواء، فإذا ثبت بالدّليل أنّ فاعلها لا يختار القبيح، فيجب القضاءُ بوقوعها على وجهٍ يحسن.

[نقض شُبْهة جعل الحَسَن حَسَنًا والقبيح قبيحًا، لشيء يرجع إلى الفاعل]

وليس لأحدٍ أنْ يقول: إنَّكم بما ذكرتموه داخلون فيما عِبْتُمُوه على المجبِّرة، مِنْ جعلها الحَسَنَ حسنًا، والقبيح قبيحًا، لشيءٍ يرجع إلى الفاعل. وذلك لأنّا لم نقلْ إنَّ أفعاله تعالى حسنةٌ، لأنّه فعلها فقط؛ وإنّما قلنا: إنه إذا ثبت أنّ الله سبحانه لا يختار القبيح، ثبت أنه فعله على وجهٍ يحسن عليه. وإذا صحّ ذلك وجب أنْ يكون حسنًا، لما قلناه من كونه نفعًا لغيره، أو كونه منتفعًا

لغيره، مع تعرّيه من وجوه القبح. وذلك بمنزلة ما نقوله في آلام الأطفال، أنها إذا كانت مِنْ فعله تعالى، فيجب كونها حسنةً، وإذا لم تحسن لكونها مستحقّةً، أو لدفع ضرر، فيجب أنْ تكون لأجل نفعٍ واعتبار.

وبَعْد، فلا يصح أنْ يقول المخالفُ: إنَّ العالم بأنه غنيٌّ عن الحسن، لا يختاره إلّا وقد سَلَّم أنَّ العالم بأنه غنيٌّ عن القبيح لا يختاره. وقد ثبت صحّة ذلك أيضًا بالدليل المتقدّم، فلا يمكنه أنْ يقول إنه تعالى قد فعل ما فعله، وهو عالمٌ بقبحه، وبأنه غنيٌّ عنه، من حيث الدليل والإقرار. فلا بدّ إذن من القول بأنّه فَعَلَه لحسنه، وإنْ كان وجهَ حسنه نفعُ الغير، على ما بيّنّاه. وذلك يُبْطل القول بأنّ الحسن كالقبيح في أنَّ الغنيّ لا يفعله.

فإنْ قال: إنّي وإنْ قلتُ بتساويهما في هذا الباب في الشاهد، فأقول في الغائب أنهما سواء، في أنَّ القديم تعالى يجوز أنْ يفعلهما، وهذا مقصدي بالسؤال.

قيل له: إنّ هذا المقصد لا يتمّ لك إلّا بنقص الأدلّة، لأنه إنْ جاز أنْ لا يختار الواحدُ منّا القبيح، من حيث كان عالمًا بقبحه، وبأنه غنيٌّ عنه، ولا يجب ذلك في القديم تعالى، فكيف السبيل إلى العلم بأنّه قادر، وإنْ صحَّ الفعل منه، وعالم وإن صحَّ الفعل المُحكم منه؟ وهذا يهدم جميع الأُصول، فيجب القول بفساده. وهذه الطريقة كان شيخنا أبو إسحٰق بن عيّاش رحمه الله سلكها، وإنْ كنا قد أوردناها على وجهٍ من الترتيب والتلخيص يَحْسِم كثيرًا من الشُّبَه في هذا الباب.

دليلٌ ثان

[بيان أن الفاعل يفضل الصدق على الكذب إذا استوى حالهما ومقالة لأبي هاشم]

وقد اعتمد شيخنا أبو هاشم رحمه الله في ذلك، على أنَّ الواحد منّا لو استوى عنده حال الصدق والكذب، فيما له يفعلهما من المنافع، حتى علم أنه يصل إلى درهم بعينه يحتاج إليه، يفعل الكذب أو الصدق، لم يُؤْثِرْ الكذبَ

على الصدق، بل يؤثر الصدق لا محالة؛ ولا يكون حالهما عنده حال صِدْقَيْن أو كذبَيْن، في جواز إيثاره كل واحدٍ منهما على صاحبه. فلو كان الحسن كالقبيح، في أنه يُفْعَل للحاجة إليه، ولا يُفْعل لحسنه، لاستوى حالُ الصدق والكذب عنده فيما له يفعل كلُّ واحدٍ منهما، إذا تساوى حالهما في النفع، فكان يجوز أنْ يختار الكذب على الصدق. فإذا بَطُل ذلك، دلَّ على أنه يفعل الصدق لحسنه الذي اختصّ به، لا لِمَا فيه من النّفع، ودفع الضّرر.

وقد سُئِل على هذه الدلالة أسئلةٌ، نحن نُورِدُ أقواها مفصّلةً، ونُجيب عنها.

ســــؤال

قالوا: إنَّ ما ادَّعيتموه من أنّ الصدق يساوي الكذب، فيما له يفعل كلّ واحدٍ منهما من النّفع، ودفع الضّرر، متعذّرٌ؛ لأنه يستحقّ على الصدق المدح، وعلى الكذب الذمّ، فتزيد حال الصدق عنده لما فيه من المدح على حال الكذب، فلا يُؤثر إلّا الصدق، كما لو كان فيه زيادة نفع لم يُؤثر إلّا إيَّاه؛ إذ المدح الذي فيه يَعْدِل زيادةَ نفع فيه، وينقص حال الكذب عنده لما فيه من الذمّ، فيصير كضرر فيه ليس هو في الصدق. وكل واحد من هذين الأمرين يُوجب إيثار الصدق، وذلك يُبْطل ما بَنَيْتم الدّليل عليه.

يقال لهم: إنّ الذي قلتموه وإنْ أوجب أنْ لا يُساوي الصدقُ الكذب، فقد يمكن تساويهما من وجهين: أحدهما أنْ يكونَ في القبيح نفعٌ زائدٌ على ما في الصّدق، يسدّ مسدَّ المدح الذي فيه، ويعادله؛ فكأنّ من النفع نفعٌ في الصدق درهم، ومثله من النفع نفعٌ بما له فيه من السرور بالمدح. فإذا حصل في الكذب درهمان عادله وساواه. والثاني أنْ يحصل في الحسن فضلُ مشقّة تكافىءُ ما فيه من السرور بالمدح، فيصير كأنّه لا يستحقّ عليه المدح، ويحصل ما فيه من النّفع مثل ما في القبيح، ويكون لنفي القبيح ضرر من النفع يكافىء ما عليه من الضّرر بالذمّ، فيتساويان فيما فيهما من النّفع. فإذا صحّ تساويهما في هذين الوجهين فيما له يفعل الأفعال، فقد بَطُل ما ادَّعاه من أنَّ تساويهما فيما له يفعلان يستحيل.

فإنْ قال: إنَّ تساويهما، وإنْ صحَّ كما ذكرتم، فمن أين أنه يؤثر الحَسَن على القبيح، كما زعمتم؟

قيل له: قد تعدّيتَ في السؤال حدَّ النظر؛ لأنّ سؤالك سؤال مُسَلِّم أنهما لو استويا لم يؤثر إلا الحسن، وإنما منعتَ التساوي، فإذْ قد أرَيْناك التساوي وصحته، عدلتَ إلى أنّهما وإنْ تساويا فمن أين أنه يُؤثر الحسن. ونحن نجيب عن ذلك فيما بعد، إن شاء الله.

وبَعْدُ، فإنَّ الواحد منّا ربما لم يحفل بالذمّ والمدح، ولم يعتدِ بهما، بل ربما لم يخطرا له على بال، فكان يجب أنْ يُؤثر القبيح على الحسن إذا كان هذا حاله؛ وذلك بيِّن الفساد. على أنَّ في الصدق ما يكون مباحًا لا يستحقّ المدح به، وفي الكذب ما يكون صغيرًا لا يستحق الذمّ به، فكان يجب والحال هذه أنْ يتساويا عنده، وأنْ لا يكون بأنْ يؤثر الكذب أوْلى من الصّدق. وفي بطلان ذلك دلالةٌ على فساد ما سأل عنه.

سؤال ثانٍ

قالوا: قد ادَّعيتم أنّهما إذا استويا عنده في النفع، ودفع الضّرر، يختار الصدق، ولا يجوز أنْ يختار الكذب، وهذه دعوى فيها ينازعون.

يقال لهم: إنّ الذي ادَّعيناه من أنَّ العاقل لا يؤثر إلّا ما يعلم حسنه، إذا ساوى حالُهُ حالَ القبيح في النّفع، ودفع الضّرر، لا يصحّ دفعه في الشاهد، كما لا يمكن دفع إيثاره لما له فيه نفعٌ على ما فيه عليه ضرر، وكما لا يمكن دفع أنّه لا يؤثر ما يعلم قبحه، وأنه غنيٌّ عن فعله، على ما بيّناه من قبل: أنَّ حكم الحسن والقبيح إذا كان حالهما ما ذكرناه حكم الحسنين، فهو بمنزلة مَنْ قال إنه يُؤْثر الضرر على النفع، وأنه يؤثر القبيح على الحسن، وإنْ كان يستحقّ عليه ذمًّا يضرّه. وقد بينّا فساد ذلك فيما تقدَّم، وبيَّنا الكلام في الدَّواعي فإذا صحّ ذلك، وكان المُوجب إيثاره الحسن منهما ليس إلّا حسنه، لأنه الذي اختصّ به، فقد بطل قولهم إنّ القادر لا يفعل الفعل إلّا لحاجته إليه.

سؤالٌ ثالث

قالوا: لو ثبت لكم أنه لا يؤثر إلّا الصدق، لم يتهيّأ لكم أنْ تثبتوا أنه يؤثره لحسنه، دون أنْ يُقال إنه يُؤثره لحسنه مع النفع الذي فيه باجتماعهما، فيكون كونُه حَسَنًا مُرَجِّحًا له على الكذب، لا أنه لأجله يفعله. وذلك يُبْطل القولَ بأنَّ الواحد منّا يفعل الفعل لحسنه، من غير نفعٍ فيه. وبطلان ذلك يمنع من قياس حكم القديم تعالى في ذلك على حكمنا.

يُقال له: قد ثبت أن الواحد منّا يختار الصّدق على الكذب، إذا تساويا فيما ذكرناه، فلا يخلو القول فيه من وجوهٍ ثلاثة: إمّا أنْ يقال فَعَلَهُ لحسنه فقط، أو للنفع فقط، أوْ لهما. فإنْ فعَلَهُ للنفع عاد الأمر إلى أنْ لا يكون بأنْ يُؤْثر الكذب أوْلى من الصّدق، وأنْ يكونا في حكم صِدْقَين أو كذبَيْن، وقد أبطلنا ذلك. وإنْ فَعَلَهُ لحُسْنِهِ فقط، فهو الذي أردناه. وإنْ فَعَلَهُ للأمرين، ففيه إبطال قولكم إنَّ الفاعل لا يفعل إلّا لنفع، أو دفع ضرر؛ إذْ قد ثبت أنّه يفعله للحسن أيضًا، وإنْ لم يفعله قطّ.

فإنْ قال: قد سلمنا أنه يفعله للحسن، لكنه لا يفعله له بانفراده، وإنّما يفعله له وللنفع، فلا يصحّ أنْ يثبتوا بهذا أنّ القديم تعالى يفعل الفعل لحسنه، إذا كان لا ينتفع بفعله، وهذا كما قلتموه للشيخ أبي عليّ رحمه الله في استدلاله بتشويه الإنسان بنفسه على أنّ الغنيّ العالم لا يفعل القبيح، أنّ ذلك إنما يصحّ أنْ يستدلّ به على أنّ كل قبيح فيه ضرر لا يفعله، فكيف يستدلّ به في القبيح الخالي من الضّرر؟

[دليل أن الفاعل يختار الحَسَن لحُسنه فقط وموافقة القاضي لأبي علي]

فعَنْ ذلك جوابان: أحدهما أنه لا فصل بين أنْ يكون غنيًا عن الحسن أصلًا، وبين أنْ يُستغنى بفعل القبيح عنه. وقد عَلِمنا أنه إذا ساواه القبيح في النفع، فقد استغنى بفعله عنه، فإنّما آثره إذن لحُسْنه الذي اختصّ به؛ إذْ قد فعله مع الغِنَى عنه بفعل القبيح لو فعله. والثاني، وهو أقوى عندنا، أنه إذا ثبت

أنه قد فعل الحَسَن لحُسْنه وللنفع معًا، فيجب أنْ نقضي أنه لو انفرد به عن النّفع لاختاره أيضًا؛ لأنّ كل فِعْلين تساويا في أمرٍ يدعو إلى فعلهما، ثم حصل في أحدهما أمرٌ بأنْ دعاه إلى إيثاره عليه، فذلك الأمر لو انفرد دعا إلى فعله أيضًا. يبيِّن ذلك أنّهما لو تساويا في النفع، وفي أحدهما دفع ضرر، لآثره؛ فكذلك لو انفرد بدفع الضرر لاختاره لأجله. ولو حصل في أحد الأمرين زيادةُ نفع، لكان يختاره على الآخر. ولو انفرد بزيادة نفع، لصحَّ أنْ يختاره لأجله. فإذا صحَّ ذلك، وثبت أنه يختار الحسن لحُسْنه والنفع، فيجب أنْ يختاره للحسن لو انفرد. وإنما صحَّ ما ذكرناه لشيخنا أبي علي رحمه الله في دليله، لأنّا قد بينّا أنه إنما لم يفعله للضّرر، بدليل أنه ملجأ إلى أنْ لا يفعله، وبيَّنا أنه لا يمكنه أنْ يقول إنه لم يفعله لقبحه فقط دون الضرر، من حيث لا يصح أنْ يوجدنا ما ساواه في الضّرر، وخالفه في القبح، ثم آثر أحدهما على الآخر، وكل ذلك يُسْقِطُ السؤال.

سؤال رابع

[إيثار الصدق على الكذب وإن استويا في المنافع]

قالوا: إذا صحّ في الصدق والكذب أنْ يتساويا فيما له يفعلهما من المنافع والمضارّ، ومع ذلك يُؤْثر الصدقَ على الكذب، وإنْ استويا فيما له يفعلهما، ويبطل بذلك ما ادَّعيتموه.

يقال له: إنما صحَّ عندنا أنْ نؤثر الصدقَ على الكذب، وإنْ استويا في المنافع ودفع المضارّ، من حيث اختصّ أحدهما بكونه حسنًا، وذلك فيما له يفعل الأفعال عندنا، فلم يتساويا إذن فيما له يفعل الفعل، وإنْ استويا في النفع ودفع الضرر. وصحّ لنا ذلك، من حيث كان كون الفعل حسنًا عندنا أحد ما له يفعل الفعل. وأنتم فقد دفعتم ذلك، فلزمكم أنْ لا يكون لإيثاره الصدقَ على الكذب معنًى، وأنْ يكونا بمنزلة الصدقَيْن أو الكذبَيْن، فيما له يفعل الأفعال.

سؤال خامس

[إيثار قلّة الضرر على ما يكثر الضرر فيه إذا استوى حالهما]

قالوا: وقد ثبت أنَّ عِلْمَهُ بما له في ضرب غيره من النفع قد يدعوه إلى فعله، وعِلْمَهُ بما له في قتل غيره من النفع كمثل. ولو استويا عنده في النفع أو دفع الضرر الذي له يفعل كلّ واحد منهما، لم يُؤثر القتل على الضرب، بل يختار الضرب عليه. كذلك لا نُنْكر أنْ يستوي الصدق والكذب عنده فيما له يفعلهما، ولا يُؤْثر مع ذلك إلّا الصدق.

يقال له: إنّ الضربَ والقتلَ إذا تساويا في النّفع، فإنّما يؤثر الضربَ على القتل؛ لأنّ قلَّة الضرر أحدُ ما يدعو إلى إيثار الفعل على ما يكثر الضّرر فيه. وإذا صحّ ذلك، ولم يتساويا في هذا الباب، لم يمتنع أنْ يختار الضرب على القتل. يبيِّن ذلك: أنَّ زيادة الضرر في القتل بمنزلة فِعْل آخر فيه ضرر، فكأنه قد حصل في القتل فعلان فيهما ضرر، وفي الضرب فعلٌ واحد، وله في هذا الفعل الواحد من النّفع ما في الفعلين، فلذلك لم يؤثر إلّا الضرب؛ لأنَّ إيثاره القتل يُنبىء عن أنّه في الحكم كأنّه فعل فعلًا لا لغرض. فهذه الجملة تبيّن أنه إنما آثر الضرب، لأنه لم يُساوِ القتل فيما له يفعلهما، وسقط ما ظنّه السائل من أن يلزمنا.

سؤال سادس

[عِلْمُ الفاعل بحُسْن الفِعْل يقتضي جواز اختياره]

قالوا: لو صحَّ بما ذكرتموه من أنه إنما يختار الصّدق لحسنه، لوجب القول بأنّه يفعل تعالى كل حَسَن لحُسْنه. وهذا يؤدّي إلى أنْ يفعل ما لا يتناهى، ومتى فَعَل بعضًا دون بعض دلَّ أنه لم يفعله لحُسْنه. ألا ترى أنه لما لم يفعل القبيح لقُبْحِهِ، وجب أنْ لا يفعل كل قبيح، ولمّا فعل الواجب لوجوبه، وجب أنْ يفعل كل واجب؛ سيّما وقد قلتم لمن خالفكم في الأصلح: لو وجب أنْ يفعل الأصلح لأنه أصلح، لوجب أنْ يفعل ما لا نهاية له. وهذا لازم لكم في قولكم: إنه يفعل الحَسَن لحُسْنه.

وقد قلتم: إنَّ الواحد منّا إذا فعل فعلًا للنفع الذي فيه، فيجب أنْ يفعل كل ما فيه نفع، إذا لم يكن عليه في فعله زيادةُ كُلْفَة، فيجب مثله في الحسن لو فعل لحسنه.

فإنْ قلتم: إنَّ الواحد منّا قد يفعل الحسن لحسنه، ولا يجب أنْ يفعل كل حسن.

قيل لكم: في ذلك تُنازَعون، وبه نتوصّل إلى إبطال قولكم: إنَّ الحسن قد يُفعل لحُسْنه.

قالوا: ولو ثبت أنه يصح أنْ يفعل بعض ما يقدر عليه لحسنه دون بعض، لفسد من وجهٍ آخر. وذلك أنه ليس ما فعله بأنْ يفعله لحُسْنه بأوْلى من الذي لم يفعله؛ إذْ الجميع قد استوى في أنه حَسَنٌ، وأنه قادرٌ عليه. وهذا يُوجب القولَ بأنه تعالى فعل ذلك لمعنًى؛ والكلام في المعنى كالكلام فيه، وهذا يؤدّي إلى ما لا نهاية له.

يقال له: إنّا لم نقل إنه يجب أنْ يفعل الحَسَنَ لحُسْنه، كما ذكرناه في القبيح والواجب، وإنّما قلنا إنه يجوز أنْ يفعله لحُسْنه، وأنه متى رامَ الفعل، فلا يحتار إلّا الحسن، وإنْ صحَّ أنْ لا يفعله. وذلك يُسْقِطُ السؤال؛ لأنّ علمه بحُسْنه يقتضي جواز اختياره. وذلك واجبٌ في كل حسن، كما أنَّ علمه بقبحه يقتضي أنْ لا يفعله، إذا كان غنيًّا عنه، ويوجب ذلك في كل قبيح. وكما أوجبنا على مَنْ قال بالأصلح أنْ يفعل كلَّ حسن فيه نفعٌ، وألزمناهم فِعْلَ ما لا نهاية له، وذلك زائل عنّا لمفارقة التجويز للإثبات. وكذلك لو قيل لنا إذا كان علمه بحسنه يجوز فعله، فيجب أنْ يجوّزوا أنْ يكون قد فعله قبل هذا الوقت بوقتٍ لم يوقّت، ثم كذلك إلى ما لا نهاية له، لم يلزم ذلك؛ لأنّا نجوّز ذلك ما أُشير إلى وقت، فإذا أدّى إلى وجوده لم يزل، لم نُجَوِّزه لما فيه من الفساد.

[مُفارقة الحَسَن للواجب والقبيح]

وقد بيّنا من قبلُ أنّ الواحد منّا قد يفعل الحَسَن لنفع غيره ولحُسْنه، ولا يجب أنْ يفعل كلَّ حَسَن، فإنه يفارق الواجب والقبيح. وبيَّنا أنَّ الواجب حَمْلُ الغائب على الشاهد فيما تقرّر في الشاهد. وبيَّنا أنَّ الواحد منّا متى لم يفعل

القبيح لقبحه، وجب أن لا يفعل قبيحًا يعلمه قبيحًا، أو يعتقد كذلك. وبينّا أنه إذا فعل فعلًا للنفع، لم يجب أنْ يفعل كلَّ ما فيه نفعٌ إلّا أنْ يبلغ ما فيه من النّفع إلى أنْ يكون مُلْجأً إلى فعله، وكشفنا القول فيه. وكل ذلك يسقط جميع ما أورده في سؤاله.

دليـل ثالث

[دليلٌ آخر لأبي عليّ على أن الفاعل قد يفعل الفِعْل لحُسنه]

وقد استدلّ شيخنا أبو علي رحمه الله على أنَّ الفاعل قد يفعل الفعل لحُسْنه بأنْ قال: وجدت الرجل في الشاهد قد يُرشد الضالّ لحسنه، ولنفع الغير أو دفع الضّرر عنه، حسبةً من غير أنْ يكون له فيه نفعٌ ولا دفع ضرر. قال: ويَعْلم أنه يفعله لحُسْنه من وجهين: أحدهما أنَّ كلّ واحد منّا يعلم مِنْ نفسه أنه قد يفعل ذلك لحُسْنه، دون سائر الدواعي، كما يعلم أنه قد يفعل الفعل للنّفع. والثاني أنّا قد اعتبرنا حال مرشد الضالّ، فوجدناه قد يفعل ذلك وإنْ عُرّي من سائر ما يفعل له من الأفعال، نحو أن يعتقد أنَّ له في ذلك ثوابًا، أو عليه في تركه عقابًا؛ لأنه قد يفعل مَنْ لا يعلم ذلك ولا يؤمن بالمعاد؛ ونحو أنْ يعتقد أنَّ الذي يرشده يشكره، أو يرجو منه فيه ذلك، فيسرّ به؛ لأنه قد يفعله بمن لا يرجو أنْ يلقاه أبدًا، أو يعتقد فيه أنه يشكوه عند غيره، بل قد يفعله بمن لا يعرف موضع هذه النعمة حتى يشكره عليها، نحو الأطفال والمجانين، ونحو أنْ يعتقد أنه يمدحه على ذلك ويُعَظّمه، إمّا المرشد أو غيره؛ أو يعتقد إنْ لم يفعل ذلك أنْ يُذَمّ؛ لأنّه قد يفعل ذلك مَنْ يعتقد أنه لا يعرف أحدٌ حاله في الإرشاد وتركه، مَنْ يعتقد أنَّ أحدًا لا يعرف ذلك حتى يرجو منه ذلك، بل مَنْ لا يخطر له ذلك على بال.

فإنْ قيل: فلا بدّ من أنْ يكون المرشد على إحدى حالين: إمَّا أنْ يكون في قلبه رقّةٌ عليه فيغتمّ بضلاله عن الطّريق، وبما يلحقه من الضّرر بذلك، فيفعل الإرشاد لدفع الغمّ عن نفسه، ولأنّه يسرّ بنفعه. وإمّا أنْ يكون في قلبه غِلْظَةٌ عليه، فلا يفعل به الإرشاد؛ لأنه يغتمّ بنفعه، وليس لهما حالة ثالثة، فيقال إنه يفعله لحُسْنه.

قيل له: لو ثبت أنّه لا يخلو مما ذكرته من الحالين، لم يمنع أنْ يفعل الإرشاد لحُسْنه؛ لأنه لا يجب إذا كان غليظ القلب عليه، أنْ يغتمّ بوصول النفع إليه، ودفع الضّرر عنه. فكيف وقد يُرشد مَنْ لا تكون حاله معه ما ذكرته، فلا يرقّ عليه قلبه ولا يغلظ؛ بل مَنْ لا يخطر حاله على باله أيرقّ قلبه عليه أم يغلظ؟ ولولا صحة ذلك لوجب أنْ لا يبقى في العالم أحدٌ إلّا والواحد منّا رقيق القلب عليه أو غليظه، وذلك مما يعلم خلافه من أنفسنا. فإذ صحّ أنّ جميع الوجوه التي لها تُفعل الأفعال قد تُعْدم، ومع ذلك يُرْشد الضالّ، فيجب القول بأنه يُرشده لحسنه، لأنه لا يمكن أنْ يقال إنه مع كمال عقله وعلمه بحال الإرشاد فَعَلَهُ لا لوجه، لما بينّاه من قبل من أن العالم بالفعل إنما يفعله للداعي، وفي ذلك صحة الدّلالة.

[رأي لأبي هاشم في إيثار الحَسَن لحُسْنه]

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله في مسائله[١]: إنّ ذلك، وإنْ كان صحيحًا، فإنه لا يمكن أنْ يبيِّن على الخصم، كما يبيّن الكلام في إثبات الأعراض، وحدوث الأجسام، ويكشف عن طريقتهما. وأنَّ قصارى حاله أن يردّ الأمر فيه إلى ما يجد العاقل نفسه عليه، من أنه قد يؤثر الحَسَن لحُسْنه، ولو نازعه مُنازع. وقال: إنّما يفعله لبعض الوجوه التي قدَّمنا ذكرها؛ لم يمكن إبطال قوله بأكثر من ردِّه إلى نفسه.

قال رحمه الله: ولذلك ما كان التعلّق بدليلنا أوْلى، لأنه يمكن الكشف عن الوجه فيه. قال: وليس الذي قاله بموجب للطَّعن في الدليل، وإنْ اقتضى إثبات دليله عليه؛ لأنّ كثيرًا من الأُمور لا يمكن بيانه إلّا بالردِّ إلى النفس، ولا يخرج من أن يكون صحيحًا. والحجّة لازمة، وعلى ذلك نبني الكلام في الأخبار، وما يُوجب العلم الضروري منها وما لا يوجب، وعليه نعوِّل في حصول سكون النفس إلى ما نعلمه، ومفارقته لغيره. لكن ذلك وإنْ لم يكن قدحًا فيما يمكن كشفُ وجهه من الأدلّة مع الخصوم أوْلى أنْ يذكر عند وقوع

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

التنازع، وذلك يوجب ترجيحَ دليله على هذا الدليل، وإنْ كان لا بدّ في دليله رحمه الله أيضًا من الرجوع في بعض المواضع إلى النفس، وإنْ أمكن بيانه على جهة التقريب بوجهٍ آخر سوى الرجوع إلى النفس. وكلُّ ذلك لا يقتضي فساد الأدلّة، بل ما ذكرناه قد أبان صحّتها، والحمد لله.

دليـلٌ رابـع

[دليل عقلي لأبي عبد الله على أن الفاعل يؤثِر الحَسَن لحُسْنه]

وقد استدلّ شيخنا أبو عبد الله رحمه الله على ذلك، بأنْ قال: قد ثبت أنه يجب في عقل كلّ عاقلٍ التفرقة بين مَنْ أحسن إليه وأساء إليه بالاعتقاد، فلا يجوز أنْ يجب عليه ذلك ويمكنه فعله. فإذا صحَّ ذلك، فإنما وجب عليه أنْ يفعله لحُسْنه في عقله؛ لأنه قد يفعله، ولا نفع له فيه، ولا دفع ضرر. ولا يمكن أنْ يقال إنه يفعله لما يرجوه من وقوف غيره عليه، فيمدحه عليه أو يذمّه، أو يُوصل إليه نفعًا؛ لأنه لا طريقَ لأحدٍ إلى الوقوف عليه، لأنه يوجد في القلب. ولا يمكن أنْ يقال إنه يوقف عليه لإظهاره ذمّ المُسيء، ومدحَ المُحسن؛ لأنه قد يجوز أنْ يظهر ذلك منه، ويجوز أن لا يظهر. وفي الوقت الذي لا يظهر، يجب أنْ يفعل الاعتقاد لحسنه؛ لأنَّ ظهور ذلك منه لا يدلّ على الاعتقاد قطعًا؛ ولأنّ الإظهار إنما يجب عندما يتّهم، فيظنّ به أنه ممن لا يمدح على الإحسان، ولا يذمّ على الإساءة. فقد ثبت أنه قد وجب عليه هذه التفرقة، لا لأن يُمْدح عليه أو يُذَمّ.

ولا يمكن أنْ يُقال إنه يفعل للثواب، لأنه قد يجب على مَنْ لا يؤمن به، وقد يفعله من لا يُقرّ بالمعاد؛ لأنّ العلم بوجوبه ضروري، يحصل لكل عاقل، من دهريٍّ وغيره.

ولا يصح أنْ يقال: إنه يفعله لأنَّ فيه شفاء غيظ ممّن أساء إليه، لأنه يجب عليه ذلك، كان مغتاظًا على مَنْ أساء إليه، أو كان مُحبًّا له.

فإنْ قيل: إنَّ ما ذكرته إنما يفعل لوجوبه لا لحُسْنه.

قيل له: فقد ثبت أنه يفعله، وإنْ لم يجتلب به نفعًا، ولا يدفع به ضررًا، على وجه. فإذا صحَّ ذلك في الواجب، لم يمتنع مثله في الحَسَن، لحصولهما جميعًا على الوجه الذي له يفعل الأفعال؛ وبطل قول مَنْ قال إنّ الفاعل لا يفعل الفعل إلا للنفع، أو دفع الضّرر. وكذلك القول في التفرقة بين فاعل الواجب وفاعل القبيح، فلا وجه لإعادته.

دليـل خامس

[حجة أخرى على إيثار الفِعْل لحُسْنه]

وقد استدلّ على ذلك بأنْ قيل: لو فعل العاقل فعلًا، ثم قيل له: لِمَ فعلته؟ فقال: لحسنه، لكان جوابه مُقْنعًا، ومُوجِبًا لإسقاط اللَّوْم والذمّ عنه، ويكون مُسْتحسنًا منه؛كقول: فَعَلْته للنّفع، أو لدفع الضرر. وهذا الاستدلال لا يستقيم، إذا خالف المخالفُ، وقال: الواحد منّا لا يفعل الحسن أصلًا، فيستدلّ بذلك عليه، وإنْ كان لا حاجة بنا إليه، لأنّا نعلم باضطرار أنّا نفعل أشياء حسنة. وإنَّما الكلام في: هل نفعل الشيءَ لحسنه، ولنفع الغير، أمْ لا؟ ويمكن أنْ نستدلّ به على مَنْ قال: إنَّ الواحد منّا لا يفعل الفعل لحُسْنه، وأنه لا نفع منه؛ ذلك لأنه إذا خالف في ذلك، فلنا التعويل على ما قدَّمناه من أنه كان يجب خروج هذا من عمدة السؤال، وغير مسقط للَّوم عن نفسه. فأمّا إنْ وقع التنازع في أنَّ الفعل إذا فعله لنفع غيره، هل يحسن أم لا؟ فالتعلّق بذلك لا يصحّ، لأنه ليس في قوله: فعلته لحسنه، بيان ما له حَسُن الفعل، وإنّما فيه أنه حسن.

على أنّ التعلق بذلك يبعد على كلّ وجه؛ لأنّ السامعين لهذا القول لا يخلون من وجهين: إمّا أنْ يعلموه باضطرار مجيبًا بجواب صحيح أو باستدلال؛ فإنْ علموه باضطرار فيجب سقوط التعلّق بكلامه، وإنْ عَلِموه باستدلال، فيجب بيانه ما به عَلِموه من الدليل، وإنْ لم يعلموه أصلًا، فقولهم إنه مقنع في الجواب ساقط.

فقد صحَّ أنّ الاعتماد على ما قدَّمناه من الأدلّة هو الواجب.

دليل سادس

[بيان أن الفعل إذا تُرِك لقُبحه فكذلك يُفعَلْ لحُسْنه]

ويمكن أنْ يُستدلّ على ذلك بأنْ يقال: إذا ثبت أنَّ علمه بقبح الفعل يدعو إلى أنْ لا يفعله، فيجب أنْ يكون علمه بحُسْنه يدعو إلى فعله؛ لأنّ كل حال تحصل للفعل تدعو إلى أنْ لا يفعل مضرّةً، متى حصل فيه تدعو إلى الفعل. ألا ترى أنّ الضرر لما دعا إلى أنْ لا يفعل، دعا النفع إلى الفعل؛ فكذلك القول في غيره من دواعي الأفعال والتروك.

فإذا صحّ ذلك، وثبت بما قدَّمناه أنَّ كونه قبيحًا يدعو إلى أن لا يفعل، وجب أنْ يُقال في الحَسَن إنَّ كونه حَسَنًا يدعو إلى الفعل. وليس له أنْ يقول: أنا مخالفٌ فيما جعلته أصلًا، ويقول: إنه لا يجوز أنْ لا يفعل الفعل لقبحه، وإنما لا يفعله لاستغنائه عنه، كما يقول إنه يَفْعَل الحَسَن لحاجته إليه. وذلك أنّ ما قدَّمناه من أنّ الصدق والكذب إذا استويا في النفع، لا يختار الكذب، يدلّ على أنَّ للقبح تأثيرًا فيما له لا يفعل. وإذا ثبت ذلك وجب أنْ يكون للحسن تأثيرٌ فيما له يفعل.

فإنْ قيل: فيجب على هذا القول أنْ نجوّز أن لا يفعل الفعل لقبحه فقط، وإنْ كان محتاجًا إليه، كما قلتم إنه يفعل الحسن لحسنه فقط، وإنْ كان مُسْتغنيًا عنه.

قيل له: كذلك نقول، وإنما لا نوجب أنْ لا نفعله لقبحه فقط.

فأمّا القول بأنه قد لا يختاره لقبحه فقط، كما قد يختار الحسن لحُسْنه فقط؛ فذلك صحيح عندنا. فإذا صحَّ بهذه الأدلّة أنَّ القديم تعالى قد يفعل الفعل لحُسْنه، لم يبقَ إلّا بيان الوجوه التي لها تحسن أفعاله. ونحن نبيِّن القولَ في تفصيل ذلك من بَعْد، إن شاء الله.

واعلم أنَّ الكلام في وجه الحكمة في سائر ما خَلَقه تعالى، وما سُئِل في ذلك مفصّلًا، وفي التكليف وما يتعلّق به من وجوه العبادات، يتفرّع على الكلام في الإرادة؛ لأنَّ أكثر ذلك لا يَنْكشف وجه الحكمة فيه إلّا ببيان كيفية إرادته

تعالى له. وذلك لا يتمّ إلّا بعد بيان كونها فعلًا له تعالى، وكثير منه يتعلق بكون الكلام والخطاب فعلًا له؛ فالوجه تقديمُ الكلام في الإرادة، وبيانُ كونها من صفات الفعل، ثم بيان ما نقوله في الكلام، وأنه من صفات الفعل، وإبطالُ قول المخالفين فيه. ونحن نبيِّن ذلك ثم نُتْبِعه بالكلام في أنَّ أفعال العباد حادثةٌ من جهتهم، وما يتعلّق به من التّوليد والاستطاعة والعدل؛ ثم نتكلّم في وجه الحكمة في أفعاله وعباداته؛ لأنه لا يصحّ أن نتكلّم في ذلك إلّا وقد بينّا ما يكون فعلًا له وما لا يكون؛ إذ الكلام في حُسْنه ووجه حُسْنه فرعٌ عليه، كما أنَّ الكلام فيما يصحّ أنْ يكلف القادر وما لا يصح، فرعٌ على الكلام في إثبات الفعل فعلًا له. وإذا بُيِّن ذلك بيَّن من بَعْد الكلام في النبوّات والوعيد، وما يتعلّق بذلك، على ما فصّلناه من قبل.

فهرس المحتويات

الكلام في العدل